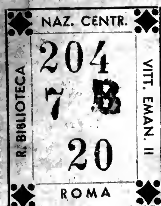
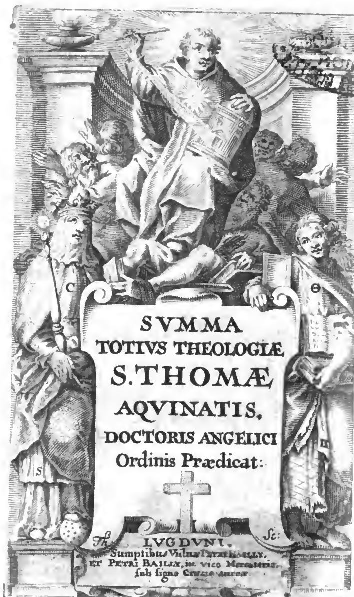
Nou


NAZ. CENTR.
R. BIBLIOTECA
VITT. EMAN. II
204
7 B
20
ROMA

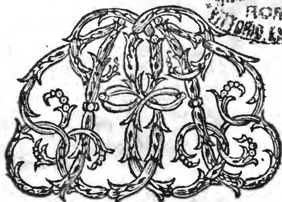



SVMMA
TOTIVS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ
AQVINATIS,
DOCTORIS ANGELICI
Ordinis Prædicat:
LVGDVNI,
Sumptibus Viduæ Petri Bailly,
ET PETRI BAILLY, in vico Mercatorio,
sub signo Crucis aureæ.
Th.
Sc:

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S.THOMÆ AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,
Ordinis Prædicatorum

PRIMÆ PARTIS
Volumen primum.

EDITIO NOVA CORRECTIOR.



LUGDUNI,
Sumptibus JOANNIS BAPTISTÆ BARBIER,
in vico Mercatorio, sub signo
Angeli Custodis.

M. DC. LXXXVIII.
CUM APPROB. ET PERMISSU.



F. GREGOR. DONATVS ROMANVS

Ordinis Prædicatorum, Sacræ Theologiæ Magister, Reuerendiss. P. F. Hyacinthi Petronij Romani Sacri Apostolici Palatij Magistri Socius.

Syncera Veritatis Candido Amatori S.



IN limine operis habeo tibi aliqua dicere, vt æqui bonique consulas susceptum laborem. Et primum Thomisticæ Doctrinæ laudes non ingeram: quicquid enim dixero, vix partem delibauero; semperque plus erit quod superest. Vt solis lucem, sic illius Veritatem commendare, superuacuum: nec enim solis proprior lux, quam Thomæ Veritas. Quem olim ipse Christus, nunc homo laudare digne queat? Hoc satis: Illius scriptis diuinæ vocis calamus subscripsit. De me est quod necessario dicam. Non ignorabam D. Thomæ Summam, esse Bibliothecam Catholicæ Fidei Theologiæque, qua si quis Magistra non fuisset vsus, toto aberrare cœlo intelligebam; Proinde non minus è re litteraria, quam Christiana esse, sæpius nouis exemplarium typis hæc: Cœlestia Mo-

† 3 numen

numenta ad immortalitatem transmittere. Nam si Romanus Imperator, Taciti sui volumina exscribi iussit; maiori cum fructu gloriaque, vt spero, viam hanc tero in præsentia. Hæc tamen præcipua à me habes. Ipsissimæ Angelici Auctoris menti, tuæque vtilitati consulendum duxi quod factum est castigatissima emendatione. Nullus quippe codex, aut vetustate eximius, aut fide insignis in Italia, Gallia, Hispania, Germaniaque fuit vniuersa, qui Romanam hanc tertiam plenissime non adiuuerit editionem. Habes hic puram Thomæ mentem; cui nihil extraneum admixtum, nihil detractum, actumque. Subreptitia nonnulla eliminauimus, si qua deerant adiecimus. Veritatis vndam tibi propino, non veneno falsæ lectionis corruptam, sed purissimam, qualis à suo olim fonte emanauit Nam (bone Deus) exigua litterarum mutatio, quas ciere turbas contentionum, tristesque exitus potest? Misera eorum naufragia, qui mendaces respiciunt ad Codices, tanquam ad Sapientiæ nunquam occidentis Cynosuram, & vltoris Capharei mendacissimo se lumini committunt. Vereor prætereà, ne dum Summæ huius auctoritatem citando nonnulli prætexunt, parum idonee mentem, vim & sensa assequantur: ex quo fiat vt saluberrimam doctrinam, quasi per venenatum lapsam aquæductum, lectores alii, auditoresque inepte falseque accipiant Quemque igitur, non modo Auritum, sed & Oculatum volumus testem ac iudicem: cum iam facilius emi, in manus sumi, lustrari tractarique possit. Ingens enim corpus in angustas, vt vides, contraximus partes, & curauimus forma hac minore excudi Si laborem inspicias, magna: si diligentiam, aptissima. Nam quod vetus Auctor naturæ, id ego etiam arti adscribo: Nusquam Ars magis, quam in minimis tota est Quod ipsum in hoc genere antiquitas demirata est Hinc Homeri Iliadem, exigua inclusam nuce, gloriose

retulit:

retulit: ſiquidem ſi grandis & minutus liber, eodem cum fructu legitur, certe paruus vſui peregrinantium maxime deſeruit: quippe qui circumferri commode poſſit Habes conſilij noſtri rationem Precibus finio. Rogo D. O. M. vt tam feliciter proficias, quam Auctor compoſuit; tanta vtaris diligentia in lectione, quantam nos in editione adhibuimus. Vale, Romæ die xv Octob. CIↃ IↃCXVIII.

Imprimatur, ſi videbitur Reuerendiſſ. Patri Magiſtro Sac. Pal. Apoſt.

Cæſar Fidelis Viceſg.

Imprimatur.

F. Gregorius Donatus Romanus Magiſter, & Reuerendiſſ. P. F. Hyacinthi Petronij Sac. Pal. Apoſt. Mag. Soc. Ord. Præd.

INDEX

INDEX

QVÆSTIONVM, ET ARTICVLORVM
Voluminis primi primæ partis.

omne

De nominibus Dei. Quæstio 13.

De scientia Dei. Quæstio 14.

De ideis. Quæstio 15.

De veritate Dei. Quæstio 16.

De falsitate. Quæst. 17.

De vita Dei. Quæst. 18.

De voluntate Dei. Quæstio 19.

nomina

De

INDEX.

FINIS.

SVMMÆ TOTIVS THEOLOGIÆ
Doctoris Angelici
S. THOMÆ AQVINATIS
Ordinis Prædicatorum
PRIMÆ PARTIS
Volumen Primum.

PROLOGVS.

QVIA Catholicæ veritatis Doctor, non solum prouectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire: (secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 3. Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam) propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Considerauimus namque huius doctrinæ nouitios, in iis quæ à diuersis conscripta sunt, plurimum impediri. Partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum, & argumentorum. Partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum non traduntur secundum ordinem disciplinæ: sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi. Partim quidem, quia eorundem frequens repetitio, & fastidium & confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, & alia huiusmodi euitare studentes, tentabimus cum confidentia diuini auxilij, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breuiter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

QVÆSTIO I.

De sacra doctrina, qualis sit, & ad quæ se extendat, in decem articulos diuisa.

ET vt intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo inuestigare de ipsa sacra doctrina qualis sit, & ad quæ se extendat.

CIRCA quæ quærenda sunt decem.

¶ Primo, de necessitate huius doctrinæ.
¶ Secundo, vtrum sit scientia?
¶ Tertio, vtrum sit vna, vel plures?
¶ Quarto, vtrum sit speculatiua, vel practica?
¶ Quinto, de comparatione eius ad alias scientias.
¶ Sexto, vtrum sit sapientia?
¶ Septimo, vtrum Deus sit subiectum eius?
¶ Octauo, vtrum sit argumentatiua?
¶ Nono, vtrum vti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus?
¶ Decimo, vtrum Scriptura sacra huius doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda?

ARTIC. PRIMVS.

Vtrum sit necessarium, præter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi?

1. AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit ne-
2.2. q.2.a. cessarium præter philosophicas disciplinas aliam
3. & 4. Et doctrinam haberi. Ad ea enim, quæ supra rationem
3. prol. a.1. sunt, homo non debet conari, secundum illud Ecclesia-
Et 1. cont. stici 3. Altiora te ne quæsieris. Sed ea quæ rationi sub-
gent. c.4. & duntur, sufficienter traduntur in philosophicis discipli-
6. Et ver. nis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas di-
q.14. a.11. sciplinas aliam doctrinam haberi.

¶ 2. Præterea, Doctrina non potest esse nisi de ente. Nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente conuertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, & etiam de Deo: vnde quædam pars Philosophiæ dicitur theologia siue scientia diuina, vt patet
** com.2.* per Philos. in 6. Met.* Non fuit igitur necessarium præ-
tem.3. ter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

SED contra est, quod dicitur 2. ad Tim. 3. Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam. Scriptura autem diuinitus inspirata, non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inuentæ. Vtile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam diuinitus inspiratam.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum reuelationem diuinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humana inuestigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit *, secundum

dum illud Isai.64. Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones & actiones debent ordinare in finem. Vnde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quædam per reuelationem diuinam, quæ rationem humanam excedunt. q.12. a.4.

Ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana inuestigari possunt, necessarium fuit hominem instrui reuelatione diuina: quia veritas de Deo per rationem inuestigata, à paucis, & per longum tempus, & cum admistione multorum errorum homini proueniret: à cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Vt igitur salus hominibus & conuenientius & certius proueniat, necessarium fuit quod de diuinis per diuinam reuelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem inuestigantur, sacram doctrinam per reuelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ea, quæ sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda: sunt tamen à Deo reuelata, suscipienda per fidem. Vnde & ibidem subditur. Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

Ad secundum dicendum, quod diuersa ratio cognoscibilis diuersitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus & naturalis, putà quod terra est rotunda: sed astrologus per medium mathematicum *, id est, à materia abstractum: naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Vnde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine diuinæ reuelationis. Vnde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quæ pars philosophiæ ponitur. q.85. ar. 1.ad 2.

Art. 2. *Vtrum sacra doctrina sit scientia?* 2. 3.dist.33. q. 1.a.2. q.4. & 1. sent. prol. art.3. q.2. Et ver. q.14. art.9. 3. Et Boë. tri. quæst.2. art.2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur. Non enim omnium est fides, vt dicitur 2. Thess.3. Non igitur sacra doctrina est scientia.

¶ 2. Præterea, Scientia non est singularium. Sed sacra

sacra doctrina tractat de singularibus, putà de gestis Abrahæ, Isaac, & Iacob, & similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Lib. 14. c. 1. à med. tom. 3. SED contra est, quod Aug. dicit 14. de Trin.* Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet, nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt, quæ procedūt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, & huiusmodi. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut Perspectiua procedit ex principiis notificatis per Geometriam: & Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris sciētiæ, quæ scilicet est scientia Dei & beatorum. Vnde sicut Musicus credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia reuelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod principia cuiuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ: & talia sunt principia sacræ doctrinæ, vt dictum est *.

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur: tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus: tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum, per quos ad nos reuelatio diuina processit, super quam fundatur sacra scriptura, seu doctrina.

Art. 3. *Vtrum sacra doctrina sit vna scientia?*

3. Infr. a. 4. Et 1. prol. art. 2. 3. & 4. cor. & 5. 2. * text. 43. tom. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit vna scientia: quia secundum Philosophum in primo posteriorum *, vna scientia est, quæ est vnius generis subiecti. Creator autem & creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub vno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est vna scientia.

¶ 2. Præterea, In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, & de moribus hominum: huiusmodi autem ad diuersas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est vna scientia.

SED contra est, quod sacra scriptura de ea loquitur,

tur, ſicut de vna ſcientia. Dicitur enim Sap. 10. Dedit illi ſcientiam Sanctorum.

RESPONDEO dicendum, ſacram doctrinam vnam ſcientiam eſſe. Eſt enim vnitas potentiæ & habitus conſideranda ſecundum obiectum; non quidem materialiter, ſed ſecundum rationum formalem obiecti *: putà homo, aſinus & lapis conueniunt in vna formali ratione colorati, quod eſt obiectum viſus. Quia igitur ſacra ſcriptura conſiderat aliqua ſecundum quod ſunt diuinitus reuelata (ſecundum quod dictum eſt *) omnia quæcumque ſunt diuinitus reuelabilia, communicant in vna ratione formali obiecti huius ſcientiæ: & ideo comprehenduntur ſub ſacra doctrina, ſicut ſub ſcientia vna. *Ar. 7. Infra q.* *Ar. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſacra doctrina non determinat de Deo, & de creaturis ex æquo, ſed de Deo principaliter, & de creaturis ſecundum quod referuntur ad Deum, vt ad principium vel finem. Vnde vnitas ſcientiæ non impeditur.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet inferiores potentias, vel habitus, diuerſificari circa illas materias, quæ communiter cadunt ſub vna potentia vel habitu ſuperiori: quia ſuperior potentia vel habitus reſpicit obiectum ſub vniuerſaliori ratione formali *: ſicut obiectum ſenſus communis eſt ſenſibile, quod comprehendit ſub ſe viſibile & audibile. Vnde ſenſus communis cum ſit vna potentia, extendit ſe ad omnia obiecta quinque ſenſuum. Et ſimiliter ea quæ in diuerſis ſcientiis philoſophicis tractantur, poteſt ſacra doctrina vna exiſtens conſiderare ſub vna ratione, in quantum ſcilicet ſunt diuinitus reuelabilia: vt ſic ſacra doctrina ſit velut quædam impreſsio diuinæ ſcientiæ, quæ eſt vna & ſimplex omnium. *q. 77. a. 3.*

Art. 4. *Vtrum ſacra doctrina ſit ſcientia practica?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod ſacra doctrina ſit ſcientia practica. Finis enim practicæ eſt operatio, ſecundum Philoſophum in 2. Metaph.* Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, ſecundum illud Iacobi 1. Eſtote factores verbi, & non auditores tantum. Ergo ſacra doctrina eſt practica ſcientia. *4. Infr. a. 7. cor. Et 1. prol. art. 3. q. 1.* *Text. 3. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, ſacra doctrina diuiditur per legem veterem & nouam. Lex autem pertinet ad ſcientiam moralem, quæ eſt ſcientia practica. Ergo ſacra doctrina eſt ſcientia practica.

SED contra, Omnis ſcientia practica eſt de rebus operabilibus ab homine, vt moralis de actibus hominũ, & ædificatiua de ædificiis: ſacra autem doctrina eſt principaliter de Deo, cuius magis homines ſunt opera.

Non ergo eſt ſcientia practica, ſed magis ſpeculatiua.

RESPONDEO dicendum, quod ſacra doctrina (vt dictum eſt *) vna exiſtens ſe extendit ad ea, quæ pertinent ad diuerſas ſcientias philoſophicas, propter rationem formalem, quam in diuerſis attendit: ſcilicet prout ſunt diuino lumine cognoſcibilia. Vndelicet in ſcientiis philoſophicis alia ſit ſpeculatiua, & alia practica; ſacra tamen doctrina comprehendit ſub ſe vtramque, ſicut & Deus eadem ſcientia ſe cognoſcit, & ea quæ facit. Magis tamen eſt ſpeculatiua quam practica: quia principalius agit de rebus diuinis, quam de actibus humanis: de quibus agit ſecundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo conſiſtit.

Ar. prac.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Art. 5. *Vtrum ſacra doctrina ſit dignior aliis ſcientiis?*

5. 1. 2. q. 66. ar. 5. 3. & 1. prol. a. 1. Et 2. contra gent. c. 4. fine.

AD quintum ſic proceditur. Videtur, quod ſacra doctrina nõ ſit dignior aliis ſcientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem ſcientiæ. Sed aliæ ſcientiæ, de quarum principiis dubitari non poteſt, videntur eſſe certiores ſacra doctrina, cuius principia, ſcilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur ſcientiæ videntur iſta digniores.

¶ 2. Præterea, Inferioris ſcientiæ eſt à ſuperiori accipere, ſicut Muſicus ab Arithmetico. Sed ſacra doctrina accipit aliquid à philoſophicis diſciplinis. Dicit enim Hieronymus in epiſtola * ad Magnum oratorem vrbis Romæ, quod doctores antiqui in tantum Philoſophorum doctrinis, atque ſententiis ſuos reſperſerunt libros vt neſcias quid in illis prius admirari debeas: eruditionem ſæculi, an ſcientiam ſcripturarum. Ergo ſacra doctrina eſt inferior aliis ſcientiis.

Incip. hæc epiſt. Sebeſum noſtrum, declinando ad finem illius, habetur tom. 2.

SED contra eſt, quod aliæ ſcientiæ dicuntur ancillæ huius. Prouerbiorum 9. Miſit ancillas ſuas vocare ad arcem.

RESPONDEO dicendum, quod cum iſta ſcientia quantum ad aliquid ſit ſpeculatiua, & quantum ad aliquid ſit practica *, omnes alias tranſcendit tam ſpeculatiuas quam practicas. Speculatiuarum enim ſcientiarum vna altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad vtrumque, hæc ſcientia alias ſpeculatiuas ſcientias excedit. Secundum certitudinem quidem: quia aliæ ſcientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ poteſt errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine diuinæ ſcientiæ, quæ decipi non poteſt.

Ar. prac. huius q.

ſeſt. Secundum dignitatem vero materiæ : quia iſta ſcientia eſt principaliter de iis, quæ ſua altitudine rationem tranſcendunt. Aliæ vero ſcientiæ conſiderant ea tantum, quæ rationi ſubduntur. Practicarum vero ſcientiarum illa dignior eſt †, quæ ad vlteriorem finem non ordinatur, ſicut ciuilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum ciuitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ, in quantum eſt practica, eſt beatitudo æterna, ad quam ſicut ad vltimum finem ordinantur omnes alij fines ſcientiarum practicarum. Vnde manifeſtũ eſt ſecũdum omnem modum eam digniorem eſſe aliis.

† *Al.* quæ ad altiorem finẽ ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod eſt certius ſecundum naturam, eſſe quo ad nos minus certum propter debilitatem intellectus noſtri : qui ſe habet ad manifeſtiſsima naturæ, ſicut oculus noctuæ ad lumen ſolis: ſicut dicitur in 2. Metaph.* Vnde dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non eſt propter incertitudinem rei, ſed propter debilitatem intellectus humani : & tamen minimum, quod poteſt haberi de cognitione rerum altiſsimarum, deſiderabilius eſt, quam certiſsima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, vt dicitur in 11. de animalibus *.

2. *Metaph. cap.* 1.

lib. 1. *de partibus animaliũ, c.* 9. *to.* 4.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc ſententia accipere poteſt aliquid à philoſophicis diſciplinis, nõ quod ex neceſsitate eis indigeat, ſed ad maiorem manifeſtationem eorum, quæ in hac ſcientia traduntur. Non enim accipit ſua principia ab aliis ſcientiis, ſed immediate à Deo per reuelationem. Et ideo non accipit ab aliis ſcientiis tanquam à ſuperioribus, ſed vtitur eis tanquam inferioribus & ancillis : ſicut architectonicæ vtuntur ſubminiſtrantibus, vt ciuilis militari. Et hoc ipſum quod ſic vtitur eis, non eſt propter defectum, vel inſufficientiam eius, ſed propter defectum intellectus noſtri: qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ ſcientiæ) cognoſcuntur, facilius manuducitur in ea quæ ſunt ſupra rationem, quæ in hac ſcientia traduntur.

Art. 6. *Utrum hæc doctrina ſit ſapientia?* 6.

1. Pro. a. 3. & 2. prol. pri. & 1. con. gent. c. 4. fin.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod hæc doctrina non ſit ſapientia. Nulla enim doctrina, quæ ſupponit ſua principia aliunde, digna eſt nomine ſapientiæ: quia ſapientis eſt ordinare, & non ordinari. 1. Metaphyſic. * Sed hæc doctrina ſupponit principia ſua aliunde (vt ex dictis patet *.) Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

* *l. 1. c. 2. tom. 3. ar. 2.*
* *nunc* 4.

¶ 2. Præterea, Ad ſapientiam pertinet probare prin-

cipia

cipia aliarum ſcientiarum: vnde & caput dicitur ſcientiarum, vt ſexto Ethicorum patet *. Sed hæc doctrina non probat principia aliarum ſcientiarum. Ergo non eſt ſapientia.

* c.7. parum à princ. tom.5.

¶ 3. Præterea, Hæc doctrina per ſtudium acquiritur, ſapientia autem per infuſionem habetur: vnde inter ſeptem dona Spiritus ſancti connumeratur, vt patet Iſa. 11. Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

SED contra eſt, quod dicitur Deuteron. 4. in princ. lect. Hæc eſt noſtra ſapientia & intellectus coram populis.

RESPONDEO dicendum, quod hæc doctrina maxime ſapientia eſt inter omnes ſapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, ſed ſimpliciter. Cum enim ſapientis ſit ordinare, & iudicare, iudicium autem per altiorem cauſam de inferioribus habeatur: ille ſapiens dicitur in vnoquoque genere, qui conſiderat cauſam altiſsimam illius generis: vt in genere ædificij artifex, qui diſponit formam domus, dicitur ſapiens, & architector reſpectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides. Vnde dicitur 1. Cor. 3. Vt ſapiens architector fundamentum poſui. Et rurſus in genere totius humanæ vitæ prudens ſapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Vnde dicitur Prou. 10. Sapientia eſt viro prudentia. Ille igitur, qui conſiderat ſimpliciter altiſsimam cauſam totius vniuerſi, quæ Deus eſt, maxime ſapiens dicitur. Vnde & ſapientia dicitur eſſe diuinorum cognitio (vt patet per Auguſt. 12. de Trinit.*) Sacra autem doctrina propriiſsime determinat de Deo, ſecundum quod eſt altiſsima cauſa: quia non ſolum quantum ad illud quod eſt per creaturas cognoſcibile (quod philoſophi cognouerunt ᵃ, vt dicitur Rom. 1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis,) ſed etiam quantum ad id quod notum eſt ſibi ſoli de ſeipſo, & aliis per reuelationem communicatum. Vnde ſacra doctrina maxime dicitur ſapientia.

lib. 2. c. 14. parum à princ. t. 3.

a 181.

Ad primum ergo dicendum, quod ſacra doctrina non ſupponit ſua principia ab aliqua ſcientia humana, ſed à ſcientia diuina, à qua ſicut à ſumma ſapientia omnis noſtra cognitio ordinatur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliarum ſcientiarum principia, vel ſunt per ſe nota, & probari non poſſunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia ſcientia. Propria autem huius ſcientiæ cognitio eſt, quæ eſt per reuelationem, non autem quæ eſt per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum ſcientiarum, ſed ſolum iudicare

iudicare de eis. Quicquid enim in aliis ſcientiis inuenitur veritati huius ſcientiæ repugnans, totum condemnatur vt falſum. Vnde dicitur 2. Cor. 10. Conſilia deſtruentes & omnem altitudinem extollentem ſe aduerſus ſcientiam Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum iudicium ad ſapientem pertineat, ſecundum duplicem modum iudicandi, dupliciter ſapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare: Vno modo per modum inclinationis: ſicut qui habet habitum virtutis, rectè iudicat de his, quæ ſecundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Vnde & in 10. Ethicor. * dicitur, quod virtuoſus eſt menſura, & regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis: ſicut aliquis inſtructus in ſcientia morali poſſet iudicare de actibus virtutis, etiam ſi virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus diuinis pertinet ad ſapientiam, quæ ponitur domum Spiritus ſancti, ſecundum illud 1. Cor. 2. Spiritualis homo iudicat omnia, &c. Et Dionyſ.* dicit 2. c. de diu. nom. Ierotheus doctus eſt non ſolum diſcens, ſed & patiens diuina. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, ſecundum quod per ſtudium habetur: licet eius principia ex reuelatione habeantur.

c. 5. parum ante fin. & lib. 3. c. 4. tom. 5.

part. 1. in fine.

Art. 7. *Vtrum Deus ſit ſubiectum huius ſcientiæ?*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod Deus non ſit ſubiectum huius ſcientiæ. In qualibet enim ſcientia oportet ſupponere de ſubiecto quid eſt, ſecundum Philoſophum in primo poſteriorum *. Sed hæc ſcientia non ſupponit de Deo quid eſt: dicit enim Damaſc. * In Deo quid eſt, dicere impoſſibile eſt. Ergo Deus non eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

7. 1. Prol. a. 4. & 5. met. le. 6.

** Non procul à pr. lib. tom. 1. l. 3. de ortho. fide. c. 24.*

¶ 2. Præterea, Omnia quæ determinantur in aliqua ſcientia, comprehenduntur ſub ſubiecto illius ſcientiæ. Sed in ſacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, putà de creaturis, & de moribus hominum. Ergo Deus non eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

SED contra, Illud eſt ſubiectum ſcientiæ, de quo eſt ſermo in ſcientia. Sed in hac ſcientia, fit ſermo de Deo (dicitur enim Theologia quaſi ſermo de Deo.) Ergo Deus eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

RESPONDEO dicendum, quod Deus eſt ſubiectum huius ſcientiæ. Sic enim ſe habet ſubiectum ad ſcientiam, ſicut obiectum ad potentiam vel habitum. Propriè autem illud aſsignatur obiectum alicuius potentiæ vel habitus, ſub cuius ratione omnia referuntur ad po- 379.

tentiam

tentiam vel habitum: ficut homo & lapis referuntur ad vifum, in quantum funt colorata: vnde coloratum eft proprium objectum vifus: omnia autem pertractantur in facra doctrina fub ratione Dei, vel quia funt ipfe Deus: vel quia habent ordinem ad Deum, vt ad principium & finem: vnde fequitur quod Deus vere fit fubjectum hujus fcientiæ. Quod etiam manifeftum fit ex principiis hujus fcientiæ, quæ funt articuli fidei, quæ eft de Deo. Idem autem eft fubjectum principiorum, & totius fcientiæ, cum tota fcientia virtute contineatur in principiis. Quidam verò attendentes ad ea quæ in ifta fcientia tractantur, & non ad rationem, fecundum quam confiderantur, afsignauerunt aliter fubjectum hujus fcientiæ: vel res & figna: vel opera reparationis: vel totum Chriftum, id eft, caput & membra. De omnibus enim iftis tractatur in ifta fcientia, fed fecundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de Deo non poffumus fcire, quid eft: vtimur tamen eius effectu in hac doctrina vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis ad ea quæ de Deo in hac doctrina confide-
b rantur e: ficut & in aliquibus fcientiis philofophicis
11. demonftratur aliquid de caufa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis caufæ.

8. Ad fecundum dicendum, quod omnia alia quæ de-
1. Pro. a. terminantur in facra doctrina, comprehenduntur fub
5. & *Boë. Deo: non vt partes vel fpecies, vel accidentia, fed vt
tri. q.5. a. ordinata aliqualiter ad ipfum.
7. & 1.
con. gen. c. Art. 8. *Vtrum hæc doctrina fit argumentatiua?*
3. & 8.

*l. 1. de fide AD octauum fic proceditur. Videtur, quod hæc do-
c. 5. non ctrina non fit argumentatiua. Dicit enim Ambro-
longe à fine fius in lib. de fide catol. * Tolle argumenta vbi fides
tom. 2. quæritur. Sed in hac doctrina præcipue fides quæritur.
* Colligitur Vnde dicitur Ioan. 20. Hæc fcripta funt vt credatis.
ex illo fu Ergo facra doctrina non eft argumentatiua.
per topi- ¶ 2. Præterea, Si fit argumentatiua, aut argumen-
ca Cic. l. tatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctorita-
6. non pro- te, non videtur hoc congruere eius dignitati (nam lo-
cul à fine cus ab auctoritate eft infirmifsimus fecundum Boë-
illius. tium *.) Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus
* hom. 26. fini: quia fecundum * Gregorium in homilia, fides
in Euan. in non habet meritum, vbi humana ratio præbet expe-
princ. illius. rimentum. Ergo facra doctrina non eft argumentatiua.

SED contra eft, quod dicitur ad Tit. 1. de Epifcopo amplectente eum, qui fecundum doctrinam eft,

fidelem

fidelem sermonem, vt potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere.

RESPONDEO dicendum, quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis: ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei: sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum: sicut Apostolus 1. ad Cor. 15. ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant: sed hoc relinquunt superiori scientiæ: suprema vero inter eas, scilicet Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si aduersarius aliquid concedit: si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare: potest tamen soluere rationes ipsius. Vnde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si aduersarius aliquid concedat eorum, quæ per diuinam reuelationem habentur: sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra Hæreticos, & per vnum articulum contra negantes alium. Si vero aduersarius nihil credat eorum, quæ diuinitus reuelantur: non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad soluendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium: manifestum est probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes †, sed solubilia argumenta.

† Conc. Lat. sub Leo. X. sess. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum, quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, vt dictum est *. 18T.

Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate, est maxime proprium huius doctrinæ, eo quod principia huius doctrinæ, per reuelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus reuelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinæ: nam licet locus ab auctoritate, quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate, quæ fundatur super reuelatione diuina, est efficacissimus. Vtitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ tradun-

* In corp. art.

tur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subseruiat fidei: sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Vnde & Apostolus dicit secundæ ad Corinthios decimo. In captiuitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina vtitur, vbi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt: sicut Paulus Actuum 17. inducit verbum Arati, dicens: Sicut & quidam poëtarum vestrorum dixerunt, Genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus vtitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ scripturæ vtitur propriè ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra reuelationi Apostolis, & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt. Non autem reuelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Vnde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum:*, Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, vt nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, vt quantalibet sanctitate, doctrináque præpolleant: non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

* Epist. 19. paulo post princ. to. 2. cap. ego solis, dist. 8.

Art. 9. *Vtrum sacra Scriptura debeat vti metaphoris?*

9.

1. Pro. a. 5. & d. 34. q. 3. a. 1. & 2. & 3. cont. gen. c. 110. & trin. q. 8. & quo. 4. q. 1. & opusc. 60. c. 21. fin.

* Art. pra.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod sacra Scriptura non debeat vti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, vt iam dictum est *. Procedere autem per similitudines varias, & repræsentationes, est proprium poëticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus vti non est conueniens huic scientiæ.

¶ 2. Præterea, Hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: vnde & manifestatoribus eius præmium promittitur, Ecclesiast. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinæ diuina tradere sub similitudine corporalium rerum.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad diuinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transumerentur ad

Deum,

Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, & non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter inuenitur.

SED contra est, quod dicitur Osee 12. Ego visionem multip'icaui eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet vti metaphoris.

RESPONDEO dicendum, quod conueniens est sacræ Scripturæ diuina, & spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus prouidet, secundum quod competit eorum naturæ: est autem naturale homini, vt per sensibilia ad intelligibilia veniat *: quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Vnde conuenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est, quod dicit * Dionysius primo capitulo cœlestis hierarchiæ, Impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Conuenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Romanos primo, Sapientibus, & insipientibus debitor sum,) vt spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur: vt saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

232.

* ca. 1. circa medi.

Ad primum ergo dicendum, quod poëta vtitur metaphoris propter repræsentationem: repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina vtitur metaphoris propter necessitatem, & vtilitatem, vt dictum est *.

* in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod radius diuinæ reuelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, vt dicit Dionysius *: sed remanet in sua veritate, vt mentes, quibus fit reuelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed eleuet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus reuelatio facta est, a'ij etiam circa hæc instruantur. Vnde ea, quæ in vno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum vtilis est ad exercitium studiosorum, & contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matthæi 7. Nolite sanctum dare canibus.

* c. 2. cœlestis hier.

Ad tertium dicendum, quòd sicut docet * Dionysius capitulo secundo cœlestis hierarchiæ, magis est conueniens quod diuina in scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet,

* cap. 2. non multum remotè ante medium.

quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de diuinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur diuina, maxime apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilius excogitare nouerunt. Secundo, quia hic modus conuenientior est cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est. Et ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud, quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio, quia per eiusmodi, diuina magis occultantur indignis.

Art. 10. *Vtrum sacra Scriptura sub vna littera habeat plures sensus?*

10. *quol. 7. q. 6. a. 1. 2. & 3. & po. q. 4. a. 1. & 4. d. 21. q. 1. a. 2. q. 1. 3. & Gal. 4. le. 6. co. 3.*

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod sacra Scriptura sub vna littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus siue moralis, & anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in vna scriptura parit confusionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: vnde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio: sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub vna littera plures sensus tradi.

cap. 3. in princ. habetur hic, lib. tom. 6.

¶ 2. Præterea,* August. dicit in lib. de vtilitate credendi, quod Scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætyologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conueniens videtur, quod eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

¶ 3. Præterea, Præter prædictos sensus inuenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

cap. 1. circa medium.

SED contra est, quod dicit * Gregor. 20. Moralium, sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit: quia vno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

RESPONDEO dicendum quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est, vt non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces

signifi-

significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam diuiditur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7. Lex vetus figura est nouæ legis: & ipsa noua lex, vt dicit Dionys. in Eccl. * hierar. est figura futuræ gloriæ. In noua etiam lege ea, quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt nouæ legis, est sensus allegoricus. Secundum vero, quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconueniens, vt dicit Augustinus in 12. Confess. * si etiam secundum litteralem sensum in vna littera Scripturæ plures sint sensus.

c. 5. par. 1.

elicitur ex cap. 18. 19. 20. 24. & 31. to. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod multiplicitas horum sensuum non facit æquiuocationẽ, aut aliam speciem multiplicitatis: quia sicut iam dictum est *, sensus isti non multiplicantur propter hoc, quod vna vox multa significet: sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super vnum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum: non autem ex his, quæ secundum allegoriam dicuntur, vt dicit August. in epist. contra Vincentium. Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

in corpore art.

Ad secundũ dicẽdũ, quod illa tria, historia, ætyologia, analogia, ad vnum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, * vt ipse Aug. exponit, cum simpliciter aliquid proponitur: ætyologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignauit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi vxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19. Analogia vero est, cum veritas vnius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Hugo de S. Vict. * sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio

loco dicto in arg.

in prol. libri 1. de sacr. cap. 4.

suarum

suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, & tropologicum.

Ad tertium dicendum, quòd sensus parabolicus sub litterali continetur: nam per voces significatur aliquid propriè, & aliquid figuratiuè: nec est litteralis sensus ipsa figura sed id quod est figuràtum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operatiua: in quo patet, quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QVÆSTIO II.

De Deo, an Deus sit?

QVia igitur principalis intentio huius sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, & non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, & finis earum, & specialiter rationalis creaturæ, vt ex dictis est manifestum*: ad huius doctrinæ expositionem intendentes.

art. 7. q. pra.

¶ Primo, tractabimus de Deo.
¶ Secundo, de motu rationalis creaturæ in Deum.
¶ Tertio, de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit.

¶ Primo namque considerabimus ea, quæ ad essentiam diuinam pertinent.
¶ Secundo, ea, quæ pertinent ad distinctionem personarum.
¶ Tertio, ea, quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero diuinam.

¶ Primo, considerandum est, an Deus sit?
¶ Secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit.
¶ Tertio, considerandum erit de his, quæ ad operationem ipsius pertinent scilicet de scientia, & de voluntate, & potentia.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum Deum esse sit per se notum?
¶ Secundo, vtrum sit demonstrabile?
¶ Tertio, an Deus sit?

Art. I. *Vtrum Deum esse sit per se notum.*

I I. Rdi. 3. q. 1. ar. 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per

per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, & 2.con.e.
sicut patet de primis principiis. Sed sicut dicit Dama- 10. & 11.
scenus * in princ. libri sui, Omnibus cognitio existendi & ver. q.
Deum naturaliter est inserta. Ergo Deum esse est per se 10. a.12.
notum. & po. q. 7.

¶ 2. Præterea, Illa dicuntur esse per se nota, quæ a. 2. 11.
statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philoso- * l.1. orth.
phus attribuit primis demonstrationis principiis, in 1. fid. c. 2.
Poster. * Scito enim quid est totum, & quid pars, sta- & 3.
tim scitur, quod omne totum maius est sua parte. Sed * text. 6.
intellecto quid significet hoc nomen, Deus, statim ha- ante me-
betur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine dium, to. 1.
id quo maius significari non potest: maius autem est, quod est in re, & in intellectu, quam quod est in intellectu tantum: vnde cum intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

¶ 3. Præterea, Veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita. Ergo Deum esse est per se notum.

SED contra, Nullus potest cogitare oppositum eius, quod est per se notum, vt patet per Philos. in 4. Met. * text. ult.
& 1. * Poster. circa prima demonstrationis principia. à med. il-
Cogitari autem potest oppositum eius, quod est Deum lius, & tex.
esse, secundum illud Psal. 52. Dixit insipiens in corde 5. circa fin.
suo, non est Deus. Ergo Deum esse non est per se 4. met. te.
notum. 9. inuenitur

RESPONDEO dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: vno modo secundum se, to. 1. & 3.
& non quo ad nos: alio modo secundum se, & quo ad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti, vt homo est animal: nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, & de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota: sicut patet in primis demonstrationum principiis e, quorum termini sunt quædam communia, quæ e
nullus ignorat, vt ens, & non ens, totum & pars, & simi- 456.
lia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, & subiecto quid sit: propositio quidem quantum * in lib. an
in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui omne ap.
prædicatum, & subiectum propositionis ignorant. Et quod est, sit
ideo contingit, vt dicit Boët. * in lib. de hebd. quod bonum, cir.
quædam sunt communes animi conceptiones, & per prin. illius.
se notæ apud sapientes tantum: vt incorporalia in loco

non

non esse. Dico ergo quod hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia prædicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse, vt infra
q.3.a.4. patebit *. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quæ sunt magis nota quo ad nos, & minus nota quo ad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod cognoscere Deum esse, in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet, Deus est hominis beatitudo. Homo enim naturaliter deside-
472. rat beatitudinem e:& quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant diuitias: quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quod forte ille qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo maius cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, id quod significatur per nomen, esse in rerum natura: sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest: quod non est datum à ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum, quod veritatem esse, in communi est per se notum. Sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quo ad nos.

12.

Art. 2. *Vtrum Deum esse sit demonstrabile?*

1. cont. c. 12. 13. & 14. & po. q. 7. ar. 3. & opu. 3. c. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire: fides autem de non apparentibus est, vt patet per Apostolum ad Hebræos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

¶ 2. Præterea, Medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed
l. 1. orth. fid. c. 4. solum quid est non: vt dicit Damascen. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

¶ 3. Præterea, Si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, & effectus finiti: finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo

ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

SED contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 1. Inuisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse: primum enim, quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est demonstratio. Vna, quæ est per causam: & dicitur propter quid: & hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, & dicitur demonstratio, quia: & hæc est per ea, quæ sunt priora quo ad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quo ad nos: quia, cum effectus dependeant à causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Vnde Deum esse secundum quod non est per se notum, quo ad nos demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, & alia huiusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, vt dicitur Rom. 1. non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam: & vt perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, & scibile, ab aliquo accipi vt credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est vti effectu loco diffinitionis causæ, ad probandum causam esse e: & hoc maxime contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est: quia quæstio quid est, sequitur ad quæstionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, vt postea ostendetur *: vnde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen, Deus. *e* 7. *q. 13. a. 1.*

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ, non potest perfecta cognitio de causa haberi *e*: sed tamen ex quocumque effectu manifesto nobis potest demonstrari causam esse: vt dictum est *: & sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfectè possumus eum cognoscere secundum suam essentiam. *e d 55. 66.* ** in corp. art.*

Art. 3.

Art. 3. *Vtrum Deus sit?*

13. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non
1.d.8. q.1. sit. Quia si vnum contrariorum fuerit infinitum, to-
a. 1. *Et* 1. taliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc no-
cont. c. 13. mine, Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infini-
Et opus. 1. c. tum. Si ergo Deus esset, nullum malum inueniretur.
3. *Et ver.* q. Inuenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.
1. ar. 4. 7. ¶ 2. Præterea, Quod potest compleri per pauciora
& po. 4. 7. principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit: quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura. Ea vero quæ sunt à proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

SED contra est, quod dicitur Exodi 3. ex persona Dei, Ego sum qui sum.

RESPONDEO dicendum, quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem & manifestior via est, quæ sumitur ex parte motus. Certum est enim, & sensu constat, aliqua
Eph. 3. *&* moueri in hoc mundo: omne autem quod mouetur, ab
8. *Physic.* alio mouetur. Nihil enim mouetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod mouetur: mouet autem aliquid secundum quod est actu. Mouere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, vt ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, & per hoc mouet, & alterat ipsum. Non autem est possibile, vt idem sit simul in actu & potentia secundum idem, sed solum secundum diuersa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem, & eodem modo aliquid sit mouens & motum, vel quod moueat seipsum: omne ergo quod mouetur, oportet ab alio moueri. Si ergo id à quo mouetur moueatur, oportet & ipsum ab alio moueri, & illud ab alio: hic autem non est procedere in infinitum: quia sic non esset aliquod primum mouens, & per consequens nec aliquod aliud mouens: quia mouentia secunda non mouent nisi per hoc quod sunt mota à primo mouente nisi per hoc quod sunt mota à primo mouente, sicut baculus non mouet nisi per hoc quod est motus à manu. Ergo necesse est deuenire ad aliquod pri-
553. mum mouens, quod à nullo mouetur *e*: & hoc omnes intelligunt Deum.

Secun

Secunda via eſt ex ratione cauſæ efficientis. Inuenimus enim in iſtis ſenſibilibus eſſe ordinem cauſarum efficientium: nec tamē inuenitur, nec eſt poſsibile quod aliquid ſit cauſa efficiens ſui ipſius, quia ſic eſſet prius ſeipſo, quod eſt impoſsibile. Non autem eſt poſsibile quod in cauſis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus cauſis efficientibus ordinatis, primum eſt cauſa medij, & medium eſt cauſa vltimi, ſiue media ſint plura, ſiue vnum tantum: remota autem cauſa, remouetur effectus: ergo, ſi non fuerit primum in cauſis efficientibus, non erit vltimum nec medium. Sed ſi procedatur in infinitum in cauſis efficientibus, non erit prima cauſa efficiens: & ſic non erit nec effectus vltimus, nec cauſæ efficientes mediæ, quod patet eſſe falſum. Ergo eſt neceſſe ponere aliquam cauſam efficientem primam: quam omnes Deum nominant.

Ex 2. Met.

234

Tertia via eſt ſumpta ex poſsibili & neceſſario, quæ talis eſt. Inuenimus enim in rebus quædam, quæ ſunt poſsibilia eſſe, & non eſſe: cum quædam inueniantur generari & corrumpi; & per conſequens poſsibilia eſſe & non eſſe. Impoſsibile eſt autem omnia quæ ſunt talia, ſemper eſſe: quia quod poſsibile eſt non eſſe, quandoq; non eſt. Si igitur omnia ſunt poſsibilia non eſſe, aliquando nihil fuit in rebus. Sed ſi hoc eſt verum, etiā nunc nihil eſſet: quia quod non eſt, non incipit eſſe niſi per aliquid quod eſt. Si igitur nihil fuit ens, impoſsibile fuit quod aliquid inciperet eſſe, & ſic modo nihil eſſet: quod patet eſſe falſum. Non ergo omnia entia ſunt poſsibilia; ſed oportet aliquid eſſe neceſſarium in rebus. Omne autem neceſſarium vel habet cauſam ſuæ neceſsitatis aliunde, vel non habet. Non eſt autem poſsibile quod procedatur in infinitum in neceſſariis quæ habent cauſam ſuæ neceſsitatis, ſicut nec in cauſis efficientibus, vt probatum eſt*. Ergo neceſſe eſt ponere aliquid quod ſit per ſe neceſſarium, non habens cauſam neceſsitatis aliunde, ſed quod eſt cauſa neceſsitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

in iam dictis in isto artic.

Quarta via ſumitur ex gradibus, qui in rebus inueniuntur. Inuenitur enim in rebus aliquid magis & minus bonum & verum & nobile: & ſic de aliis huiuſmodi. Sed magis & minus dicuntur de diuerſis ſecundum quod appropinquant diuerſimode ad aliquid, quod maxime eſt: ſicut magis calidum eſt, quod magis appropinquat maxime calido. Eſt igitur aliquid, quod eſt veriſsimum, & optimum, & nobiliſsimum, & per conſequens maxime ens: nam quæ ſunt maxime vera, ſunt maxime entia, vt dicitur ſecundo Metaph.* Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, eſt cauſa omnium

2. Metaph. cor. 4. t. 3.

omnium quæ sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, vt in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, & bonitatis, & cuiuslibet perfectionis: & hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum: videmus enim, quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, vt consequantur id quod est optimum. Vnde patet quod non à casu, sed ex intentione perueniunt ad finem. Ea autem, quæ non habent cognitio-
118. nem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente & intelligente *e*: sicut sagitta ab sagittante.
135. Ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem *e*: & hoc dicimus Deum.

Ench. c. 11 cir. princ. habetur t. 3. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicit Aug. in * Ench. Deus cum sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo
118. omnipotens & bonus, vt benè faceret etiam de malo *e*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, vt esse permittat mala, & ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum, quod cum natura propter
118. determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis *e*: necesse est ea quæ à natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quæ non sit ratio & voluntas humana: quia hæc mutabilia sunt & defectibilia. Oportet autem omnia mobilia & deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile: & per se necessarium: sicut ostensum est *. ** in isto art.*

QVÆST. III.

De Dei simplicitate, in octo articulos diuisa.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, vt sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit: non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

¶ Primo ergo, considerandum est, quomodo non sit.
¶ Secundo, quomodo à nobis cognoscatur.
¶ Tertio, quomodo nominetur.

POTEST autem ostendi de Deo, quomodo non sit, remouendo ab eo ea, quæ ei non conueniunt, vtpote compositionem, motum, & alia huiusmodi.

¶ Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam remouetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta & partes. ¶ Secun

¶ Secundo, inquiretur de perfectione ipsius.
¶ Tertio, de infinitate eius.
¶ Quarto, de immutabilitate.
¶ Quinto, de vnitate.

CIRCA primum quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitatiuis?
¶ Secundo, vtrum sit in eo compositio formæ & materiæ?
¶ Tertio, vtrum sit in eo compositio quidditatis, siue essentiæ, vel naturæ, & subiecti?
¶ Quarto, vtrum sit in eo compositio, quæ est ex essentia & esse?
¶ Quinto, vtrum sit in eo compositio generis & differentiæ?
¶ Sexto, vtrum sit in eo compositio subiecti & accidentis?
¶ Septimo, vtrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex?
¶ Octauo, vtrum veniat in compositionem cum aliis?

Art. 1. *Vtrum Deus sit corpus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem: dicitur enim Iob. 11. Excelsior cœlo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces? longior terra mensura eius, & latior mari. Ergo Deus est corpus. 14. *1. cont. c. 26. & l. 2. c. 3. prin. & l. 4. cap. 11. co. 2. & opu. 3. cap. 16. & 17.*

¶ 2. Præterea, Omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Figura enim imago dicitur, secundum illud Heb. 1. Cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius: id est, imago. Ergo Deus est corpus.

¶ 3. Præterea, Omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed scriptura attribuit Deo partes corporeas: dicitur enim Iob. 41. Si habes brachium vt Deus. Et in Psal. Oculi Domini super iustos: &, Dextera Domini fecit virtutem. Ergo Deus est corpus. *Ps. 33. & 117.*

¶ 4. Præterea, Situs non conuenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Esa. 6. Vidi Dominum sedentem; & Esaiæ 3. Stat ad iudicandum Dominus. Ergo Deus est corpus.

¶ 5. Præterea, Nihil potest esse terminus localis à quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis

Psal.33. calis vt ad quem, secundum illud Psalm. Accedite ad eum,& illuminamini,& vt à quo, secundum illud Hierem. 17. Recedentes à te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.

Sed cōtra est, quod dicitur Ioan. 4. Spiritus est Deus.

Respondeo dicendum, absolutè Deum non esse corpus: quod tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia nullum corpus mouet non motum, vt patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra *, quod Deus est primum mouens immobile. Vnde manifestum est, quod Deus non est corpus. q.2. ar.3.

Secundo, quia necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, & nullo modo in potentia. Licet enim in vno & eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore: simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra *, quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia: quia continuum in quantum huiusmodi, diuisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. q.pra.a.3.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, vt ex dictis patet *. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus: quia corpus aut est viuum, aut non viuum. Corpus autem viuum manifestum est, quod est nobilius corpore non viuo: corpus autem viuum non viuit in quantum corpus, quia sic omne corpus viueret: oportet igitur quod viuat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum viuit per animam. Illud autem, per quod viuit corpus, est nobilius quam corpus: impossibile est igitur Deum esse corpus. q.pra.a.3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est *, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia & diuina sub similitudinibus corporalium. Vnde cum trinam dimensionem Deo attribuit sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipsius designat: vtpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta: per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia: per longitudinem, durationem sui esse: per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel vt dicit * Dionys. 9. cap. de diuin. nom. per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ: per longitudinem, processus virtutis eius omnia penetrantis: per latitudinem vero, super extensio eius ad omnia, in quantum scilicet sub eius protectione omnia continentur. q.1.ar.9. c.9. parum à med.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur esse ad

ad † imaginem Dei, non secundum corpus, sed secun- † *Epiph. hær. 70. cont. sectam Audian.*
dum id, quo homo excellit alia animalia. Vnde sequitur Gen. 1. postquam dictum est. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, vt præsit piscibus maris, &c. excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem & intellectum. Vnde secundum intellectum & rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum, secundum quandam similitudinem, *a* sicut actus oculi est videre. Vnde oculus de Deo dictus significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili non sensibili: & simile est de aliis partibus. *a 10.*

Ad quartum dicendum, quod etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quandam similitudinem: sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem & auctoritatem: & stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod aduersatur.

Ad quintum dicendum, quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum vbique sit: sed affectibus mentis: & eodem modo ab eo receditur: & sic accessus & recessus sub similitudine localis motus designant spiritualem affectum.

Art. 2. Vtrum in Deo sit compositio formæ & materiæ. 15.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sit compositio formæ & materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia & forma: quia anima est forma corporis. Sed scriptura attribuit animam Deo. Introducitur enim ad Hebræos 10. ex persona Dei. Iustus autem meus ex fide viuit: quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ. Ergo Deus est compositus ex materia & forma. *1. cont. cap. 17. & 36. Et opusc. 3. c. 9.*

¶ 2. Præterea, Ira, gaudium & huiusmodi sunt passiones coniuncti *, vt dicitur 1. de anima. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in scriptura. Dicitur enim in Psal. Iratus furore Dominus in populum suum. Ergo Deus ex materia & forma est compositus. *tex. 12. & 14. & 15. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Materia est principium indiuiduationis. Sed Deus videtur esse indiuiduum: non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia & forma.

SED contra, Omne compositum ex materia & forma est corpus: quantitas enim dimensiua est quæ primo inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, vt ostensum est *. Ergo Deus non est compositus ex materia & forma. *art. præc.*

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia *. Ostensum est autem, quod Deus est purus
q. 2. art. 3. actus non habens aliquid de potentialitate. Vnde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia & forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia & forma, est perfectum & bonum per suam formam. Vnde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum & optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem: quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Vnde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia & forma.

Tertio, quia vnumquodque agens agit per suam formam: vnde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens: quod igitur primum est & per se agens, oportet quod sit primo & per se forma. Deus autem est primum agens, cum
q. præc. a. 3. sit prima causa efficiens, vt ostensum est *. Est igitur per essentiam suam forma, & non compositus ex materia & forma.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per similitudinẽ actus: quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est. Vnde illud dicitur, esse placitum animæ Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira & hujusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus: quia enim proprium est irati punire, ejus ira punitio metaphoricè vocatur.

d
171 Ad tertium dicendum, quod formæ, quæ sunt receptibiles in materia, indiuiduantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans. Forma vero quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma, quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, est hoc ipso indiuiduatur, quod non potest recipi in alio: & hujusmodi forma est Deus. Vnde non sequitur, quod habeat materiam.

Art. 3. *Vtrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura?*

16
1. cont. c. 41. & 45. Et opu. 3. c. 10. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit idem Deus, quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Effectus assimilatur suæ causæ: quia omne agens agit sibi simile *e*. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura: non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas. 105 118

SED contra, de Deo dicitur, quod est vita, & non solum quod est viuens, vt patet Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita. Sicut autem se habet vita ad viuentem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

RESPONDEO dicendum, quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia & forma necesse est, quod differant natura vel essentia, & suppositum: quia essentia vel natura comprehendit *e* in se illa tantum, quæ cadunt in diffinitione speciei *e*. 170 Sicut humanitas comprehendit in se ea, quæ cadunt in diffinitione hominis: his enim homo est homo: & hoc significat humanitas; hoc scilicet, quo homo est homo. Sed materia indiuidualis cum accidentibus omnibus indiuiduantibus ipsam, non cadit in diffinitione *e* speciei *e*: non enim cadunt in diffinitione ho- 170 minis hæ carnes & hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, *b* vel aliquid huiusmodi: vnde hæ carnes & hæc ossa 424 & accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate; & tamen in eo quod est homo, includuntur: vnde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas: & propter hoc non est totaliter idem homo & humanitas: sed humanitas significatur vt pars formalis hominis: quia principia diffinientia habent se formaliter respectu materiæ indiuiduantis. In his igitur, quæ non sunt composita ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam indiuidualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se indiuiduantur: oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia: vnde in eis non differt suppositum & natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia & forma, vt ostensum est *, *art. præc.* oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, & quicquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus: & ideo de Deo loquentes vtimur nominibus concretis, vt significemus eius subsistentiam: quia apud nos non subsistunt nisi composita: & vtimur nominibus abstractis, vt significemus eius simplicitatem *e*. Quod ergo dici- *b* tur, deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi esse in Deo, 68 referendum est ad diuersitatem, quæ est in acceptione

intellectus nostri, & non ad aliquam diuersitatem rei.

Ad secundum dicendum, quod effectus Dei imitantur ipsum non perfectè, sed secundum quod possunt: & hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex & vnum, non potest repræsentari nisi per multa; & sic accidit in eis compositio, ex qua prouenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

Art. 4. *Vtrum in Deo sit idem essentia & esse?*

17.

1. d. 8. q. 1. a. 1. Et 1. cont. c. 22. & 25. Et l. 2. c. 51. Et lib. 4. c. 11. text. 4. Et po. q. 7. art. 2. Et quol. 3. q. 3. Et opu. 3. c. 11. 12. & 109.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Deo nō sit idem essentia & esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse diuinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo, quod Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt. Ergo esse Dei non est eius essentia.

¶ 2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, vt supra dictum est *: non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, & quod quid est eius, siue quidditas vel natura.

** q. 2. a. 2.*

SED contra est, quod Hilar.* dicit in 6. de Trin. Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. Id ergo, quod subsistit in Deo, est suum esse.

** li. 6. in fol. 2. à pr. lib. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod Deus non solum est sua essentia, vt ostensum est *: sed etiam suum esse: quod quidem multipliciter ostendi potest.

** art. præc.*

Primo quidem, quia quicquid est in aliquo, quod est præter essentiam eius, oportet esse causatum vel à principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem, vt risibile consequitur hominem, & causatur ex principiis essentialibus speciei: vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem e. Impossibile
33. est ergo, quod in Deo sit aliud esse, & aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formæ vel na-
21. turæ e: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud

aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, vt ostensum est supra *: sequitur quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse. * q. 2. ar. 3.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem, & non est ignis, est ignitũ per participationem: ita illud quod habet esse & non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, vt ostensum est *. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, & non per essentiam: non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, & non solum sua essentia. * art. 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid, cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Vno modo, vt de ratione eius sit quod non fiat ei additio: sicut de ratione animalis irrationalis est, vt sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non fit additio: quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio. Sicut animal commune est sine ratione: quia non est de ratione animalis communis vt habeat rationem, sed nec de ratione eius est, vt careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione, est esse diuinum. Secundo modo esse sine additione, est esse commune. b 253.

Ad secundum dicendum, quod esse dupliciter dicitur: vno modo significat actum essendi: alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinuenit coniungens prædicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, Deus est, vera est: & hoc scimus ex eius effectibus, vt* supra dictum est. q. 2. ar. 2. 12. 18.

Art. 5. *Vtrum Deus sit in genere aliquo.*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime conuenit Deo: Ergo Deus est in genere substantiæ. 1. d. 8. q. 4. 2. & d. 19. q. 4. 2. Et 1. cont. cap. 17. & 25. Et po. q. 7. 8. Et opu. 3. c. 12. Et opu. 41. ca. 3. & 5.

¶ 2. Præterea, Vnumquodque mensuratur per aliquid sui generis: sicut longitudines per longitudinem: & numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, vt patet per Commentatorem 10. Metaph. Ergo Deus est in genere substantiæ.

SED contra, Genus est prius secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid est in genere dupliciter. Vno modo simpliciter & propriè, sicut spe-

cies, quæ sub genere continentur. Alio modo per reductionem, sicut principia & priuationes: sicut punctus & vnitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia: cæcitas autem & omnis priuatio reducuntur ad genus sui habitus.

Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest.

Primo quidem, quia species constituitur ex genere & differentia: semper autem id, à quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud vnde sumitur genus, sicut actus ad potentiam: animal enim sumitur à natura sensitiua per modum concretionis. Hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitiuam habet: rationale vero sumitur à natura intellectiua, quia rationale
d est quod naturam intellectiuam habet e: intellectiuum
371. autem comparatur ad sensitiuum, sicut actus ad potentiam, & similiter manifestum est in aliis. Vnde cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

art. præc. Secundo, quia cum esse Dei sit eius essentia, vt ostensum est *: si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens: nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem
3. met. te. Philos. in 3. Metaphys. * quod ens non potest esse ge-
10. tom. 3. nus alicuius: omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis: nulla autem differentia posset inueniri, quæ esset extra ens: quia non ens non potest esse differentia. Vnde relinquitur, quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quæ sunt in genere vno, communicant in quidditate, vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est: differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis & equi, nec huius hominis, & illius hominis: & sic oportet quod quæcumque sint in genere, differant in eis esse, & quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differt, vt
art. præc. ostensum est *: vnde manifestum est, quod Deus non est in genere, sicut species.

Ex hoc patet, quod non habet genus, neque differen-
17. tias, neque est diffinitio ipsius, neque demonstratio e, nisi per effectum: quia diffinitio est ex genere & differentia: demonstrationis autem medium est diffinitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem vt principium, manifestum est ex eo, quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit vltra genus illud: sicut punctum non est principium, nisi quãtitatis continuæ, & vnitas quantitatis discretæ. Deus autem

autem est principium totius esse, vt infra ostendetur *: vnde non continetur in aliquo in genere, sicut principium. *q. 44. art.*

Ad primum ergo dicendum, quod substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, *vt ostensum est: sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse: quod tamen esse non est ipsa eius essentia, & sic patet, quod Deus non est in genere substantiæ. ** in co. a.*

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de mensura proportionata: hanc enim oportet esse homogenam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui e: dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod vnumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat. 72.

Art. 6. Vtrum in Deo sint aliqua accidentia?

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, vt dicitur in 1. Physic.* Quod ergo in vno est accidens, non potest in alio esse substantia. Sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis: quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, & huiusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo & in Deo sunt accidentia. 19. *1. d. 8. q. 4. a. 3. & 1. cont. c. 23. & 31. Et po. q. 7. art. 4. Et opusc. 3. c. 13. 23. 57. 65. & 66.*

¶ 2. Præterea, In quolibet genere est vnum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum. Quod est inconueniens. ** text. 27. & 30. t. 2.*

SED contra, Omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum: quia forma simplex non potest esse subiectum, vt dicit Boët.* in lib. de Trin. Ergo in Deo non potest esse accidens. *Ante medium de Trinit.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum præmissa e, manifestè apparet, quod in Deo accidens esse non potest. 13.

Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum: subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia omnino remouetur à Deo, vt ex prædictis patet *. 17. *q. 2. ar. 3.*

Secundo, quia Deus est suum esse: vt Boët. dicit * in lib. de hebdom. Et licet id quod est aliquid, aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest: sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, vt albedinem: sed ipse calor nihil habet præter calorem. ** In lib. qui dicitur: An omne quod est, bonum sit, à medio illius.*

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Vnde cum Deus sit simpliciter primum ens e, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec
13. accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis: quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima: vnde relinquitur, quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus, & sapientia non vniuoce dicuntur de Deo, & de nobis, vt infra pa-
q.13.a.5. tebit *. Vnde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus; principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora: quamuis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

20. Art. 7. *Vtrum Deus sit omnino simplex?*

1. di. 8. q. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod Deus
4. a. 1. & non sit omnino simplex. Ea enim, quæ sunt à Deo,
1. cont. cap. imitantur ipsum: vnde à primo ente sunt omnia entia,
16. 18. & & à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus, quæ
39. & po. q. sunt à Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non
7. art. 1. & est omnino simplex.
opusc. 2. ca. ¶ 2. Præterea, Omne quod est melius, Deo attri-
9. & 21. & buendum est. Sed apud nos composita sunt meliora
causis. simplicibus: sicut corpora mista elementis: & animalia
* le. 21. & plantis. Ergo non est dicendum, quod Deus sit omnino
c. 6. & 7. simplex.
per totum, SED contra est, quod August. dicit * 6. de Trinit. quod
tom. 9. Deus verè, & summè simplex est.

RESPONDEO dicendum, quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum.

art. præc. Primo quidem per supradicta in quæstione *. Cum
huius q. enim in Deo non sit compositio, neque quantitatiuarum partium, quia corpus non est: neque compositio formæ, & materiæ: neque in eo sit aliud natura, & suppositum, neque aliud essentia, & esse, neque in eo sit compositio generis, & differentiæ, neque subiecti & accidentis, manifestum est, quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex.

Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, & dependens ex eis. Deus autem est
q. 2. a. 3. primum ens, vt supra ostensum est *.

Tertio, quia omne compositum causam habet, quæ enim secundum se sunt diuersa, non conueniunt in ali-
17. quod vnum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa e. Deus autem non habet causam, vt supra ostensum est

est *, cum sit prima causa efficiens. q. 2. a. 3.

Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam, & actum, quod in Deo non est *e*: quia vel vna partium est actus respectu alterius: vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. 133.

Quinto, quia omne compositum est aliquid, quod non conuenit alicui suarum partium: & quidem in totis dissimilium partium manifestum est: nulla enim partium hominis est homo: neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aëris est aër, & aquæ aqua: aliquid tamen dicitur de toto, quod non conuenit alicui partium: non enim si tota aqua est bicubita, & pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid, quod non est ipsum: puta in albo est aliquid, quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipsa forma nihil est alienum. Vnde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse *e*, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilar. 7. de Trin. dicens, Deus qui virtus est, ex infirmis non continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. 19.

Ad primum dicendum, quod ea quæ sunt à Deo, imitantur Deum, sicut causata primam causam *e*. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum: quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, vt infra patebit *. a 24. 262. * q. 4. a. 3. arg. 3.

Ad secundum dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus: quia perfectio bonitatis creaturæ non inuenitur in vno simplici, sed in multis. Sed perfectio diuinæ bonitatis inuenitur in vno simplici, vt infra ostendetur *. * q. 4. a. 1. & qua. 6. art. 2.

22.

Art. 8. *Vtrum Deus in compositionem aliorum veniat?* 1. d. 8. q. 3. a. 2. & 1. cont. c. 17. 27. & 28. & veri. q. 21. a. 6. q. 6. a. 6. * c. 4. non remotè à princip. * ser. 38. super illud, In principio erat ver.

AD octauum sic proceditur: Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionys. 4.* cap. cœlestis Hierar. Esse omnium est quæ superesse est deitas. Sed esse omnium intrat compositionem vniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

¶ 2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim August. * in lib. de verbis Domini, quod verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

¶ 3. Præterea, Quæcunque sunt, & nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus & materia prima sunt,

 nullo,

tum,'0.10. & nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed
& mal. q. materia prima intrat compositionem rerum. Ergo &
36. ar. 12. Deus. Probatio mediæ, Quæcumque differunt, aliquibus
& opu.3.c. differentiis differunt, & ita oportet ea esse composita.
17.18.212. Sed Deus, & materia prima sunt omnino simplicia. Er-
& 222. p. go nullo modo differunt.
1. à medio SED contra est, quod dicit Dion. 2.* cap. de diu. nom.
illius. quod neque tactus est eius, scilicet Dei: neque alia quæ-
Inter opera dam ad partes commiscendas communio.
Arist. tom. ¶ 2. Præterea, dicitur * in lib. de causis, quod causa
3. in propos. prima regit omnes res, præter quam commisceatur eis.
6. in c. 6. RESPONDEO dicendum, quod circa hoc fuerunt tres
tom. 5. errores. Quidam enim posuerunt, quod Deus esset ani-
de quo vi- ma mundi, vt patet per Augustinum * in lib. 7. de ciuit.
de Vinc. li. Dei: & ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt
30. histor. Deum esse animam primi cœli. Alij autem dixerunt
cap. 7. Deum esse principium formale omnium rerum: & hæc dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit Dauid de Dimando, qui stultissimè posuit, Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem: neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

q. 2. a. 3. Primo quidem, quia supra * diximus, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie. Homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie: quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo, & per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo, & per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, & ignis calefacit per calorem. Vnde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia, & forma, quæ sunt primæ partes compositorum: nam materia est in potentia: potentia autem est posterior actu simpliciter, vt ex dictis patet *: forma autem quæ est pars
q. 3. a. 1. compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita & ipsum participatum: sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem *, quod
q. 3. a. 3. Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod deitas dicitur esse omnium effectiuè, & exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum est forma exemplaris: non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum, quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis: hoc enim compositorum est: homo enim, & equus differunt rationali, & irrationali differentiis: quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab inuicem aliis differentiis: vnde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diuersa esse. Vnde secundum Philosophum 10. Metap. * Diuersum absolutè dicitur: sed omne differens aliquo differt. Vnde si fiat vis in verbo, materia prima, & Deus non differunt, sed sunt diuersa seipsis: vnde non sequitur quod sint idem. text. 24. & 25. tom. 3.

QVÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres articulos diuisa.

POst considerationem diuinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia vnumquodque secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum: primo agendum est de perfectione diuina. Secundo de eius bonitate.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum Deus sit perfectus?

¶ Secundo, vtrum Deus sit vniuersaliter perfectus, id est, omnium in se perfectiones habens?

¶ Tertio, vtrum creaturæ similes Deo dici possint?

Art. 1. *Vtrum Deus sit perfectus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod esse perfectum non conueniat Deo. Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non conuenit esse factum. Ergo nec esse perfectum. 22. 1. cont. cap. 28. & veri. q. 2. a. 3. 13.

¶ 2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta. Semen enim est principium animalium, & plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

¶ 3. Præterea, Ostensum est supra *, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, & recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus. q. 3. a. 4.

SED contra est, quod dicitur Matth. 5. Estote perfecti, sicut & pater vester cœlestis perfectus est.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Philosophus * narrat in 12. Metaph. Quidam antiqui Philosophi, scilicet Pythagorici, & Leucippus, non attribuerunt optimum, & perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia Philosophi antiqui considerauerunt text. 40. tom. 3.

runt principium materiale tantum. Primum autem principium materiale imperfectissimum est: Cum enim materia in quantum huiusmodi sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maximè in potentia, & ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere
13. causæ efficientis e: & hoc oportet esse perfectissimum: sicut enim materia in quantum huiusmodi est in potentia, ita agens in quantum huiusmodi est in actu. Vnde primum principium actiuum oportet maximè esse in actu: & per consequens maximè esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Moral. 1. cap. 9. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Greg. * Balbutiendo, vt possumus, excelsa Dei resonamus. Quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum: transumitur hoc nomen, perfectum, ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, siue hoc habeat per modum perfectionis, siue non.

Ad secundum dicendum, quod principium materiale, quod apud nos imperfectum inuenitur, non potest esse simpliciter primum; sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine: tamen habet ante se animal, vel plantam, vnde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia esse aliquid actu: cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia, vt actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum, & etiam
17. ipsarum formarum o. Vnde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius: ipsum esse consideratur, vt for-
23. male, & receptum, non autem vt illud, cui competit esse.

3 d. 2. a. 2. & 3. & 1. co c. 28. & 31. & lib. 1. c. 2. & opu. 2. c. 21. 22. 28. & 33. * q. prac. art. 7.

Art. 2. *Vtrum in Deo sint perfectiones omnium rerum?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, vt ostensum est*. Sed perfectiones rerum sunt multæ, & diuersæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

¶ 2. Præterea, Opposita non possunt esse in eodem.

Sed

Sed perfectiones rerum sunt oppositæ: vnaquæque enim species perficitur per suam differentiam specificam: differentiæ autem, quibus diuiditur genus, & constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

¶ 3. Præterea, viuens est perfectius quam ens, & sapiens quam viuens. Ergo & viuere est perfectius quam esse, & sapere quam viuere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, & sapientiæ, & alias huiusmodi perfectiones.

SED contra est, quod dicit Dion.* 5. cap. de diu. nom. *paulò ante medium & cap. 1. p. 2. in princ.* quod Deus in vna existentia omnia præhabet.

RESPONDEO dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Vnde & dicitur vniuersaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inueniatur in aliquo genere, vt dicit Comment. in quinto Metaphysicorum *. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. *text. 21.*

Primo quidem per hoc, quod quicquid perfectionis est in effectu, oportet inueniri in causa effectiua: vel secundum eandem rationem, si sit agens vniuocum, vt homo generat hominem: vel eminentiori modo, si sit agens æquiuocum: sicut in Sole est similitudo eorum, quæ generantur per virtutem Solis. Manifestum est enim, quod effectus præexistit virtute in causa agente: præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori: licet præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo: eo quod materia in quantum huiusmodi est imperfecta, agens vero in quantum huiusmodi est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiua rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo, secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dion. 5. cap. de diuin. nom.* dicens de Deo, quod non quidem hoc est, hoc autem non est: sed omnia est, vt omnium causa. *24. 13. 234. à medio.*

Secundo vero ex hoc, quod supra ostensum est *, quod Deus est ipsum esse per se subsistens: ex q..o oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi: hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem. Sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris: vnde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertineat ad perfectio- *2. 3. a. 4. 19. 35.*

nem

nem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Vnde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionys. 5. cap. de diuin. nom. dicens, quod Deus non quodammodo est existens: sed simpliciter & incircumscripte totum in seipso uniformiter esse præaccipit: & postea subdit, quod ipse est esse subsistentibus.

aliquantulum à medio. Ad primum ergo dicendum, quod sicut Sol, vt dicit Dionysius * 5. cap. de diuinis nomin. Sensibilium substantias, & qualitates multas, & differentes ipse vnus existens, & vniformiter lucendo in seipso vniformiter præaccipit: ita multo magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem vnionem: & sic quæ sunt diuersa, & opposita in seipsis, in Deo præexistunt vt vnum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Cap. 5. non remotè à princ. Ad tertium dicendum, quod sicut in eodem cap. idem * Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius, quam vita: & ipsa vita, quam ipsa sapientia, sic considerentur secundum quod distinguuntur ratione: tamen viuens est perfectius quam ens tantum: quia viuens etiam est ens, & sapiens est ens & viuens. Licet igitur ens non includat in se viuens, & sapiens: quia non oportet quod illud, quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, & sapientiam: quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

Art. 3. *Vtrum aliqua creatura possit esse similis Deo?*

24. *2. d. 3. q. 2. a. 1. & 1. cont. c. 29. & l. 2. cap. 2. & ver. q. 2. a. 12. & po. q. 7. ar. 7.* AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalm. Non est similis tui in diis Domine. Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt, quæ dicuntur dij participatiuè. Multo ergo minus aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

¶ 2. Præterea, Similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum, quæ sunt diuersorum generum: ergo nec similitudo. Non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, vt supra ostensum est *. Ergo nulla creatura est similis Deo. *q. 3. a. 3.*

¶ 3. Præterea, Similia dicuntur, quæ conueniunt in forma. Sed nihil conuenit cum Deo in forma: nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei.

Ergo

Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

¶ 4. Præterea, In similibus est mutua similitudo: nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, & Deus erit similis alicui creaturæ: quod est contra id quod dicitur Isai. 40. Cui similem fecistis Deum?

SED contra est, quod dicitur Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et 1. Ioan. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus.

RESPONDEO dicendum, quod cum similitudo attendatur secundum conuenientiam vel communicationem in forma: multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundum eandem rationem, & secūdum eumdem modum: & hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in sua similitudine: sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine: & hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eamdem rationem, & non secundum eumdem modum, sed secundum magis & minus: vt minus album dicitur simile magis albo: & hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, vt patet in agentibus non vniuocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem vnumquodque secundum suam formam: necesse est, quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens & factum in forma secundum eamdem rationem speciei: sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eamdem rationem speciei: sicut ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidē ad aliquā similitudinem Solis, non tamen vt recipiant formam Solis, secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remotè ad similitudinem formæ agentis: non tamen ita quod participent similitudinem formæ agentis secundum eamdem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quæ sunt à Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, vt primo & vniuersali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit * Dion. 9. cap. de diuin. nom. cum sacra Scriptura dicit aliquid non

* à medio.

non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo & dissimilia: similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contigit eum imitari, qui non perfectè imitabilis est. Dissimilia vero secundum quod deficiunt à sua causa: non solum secundum suam intensionem & remissionem, sicut minus album deficit à magis albo: sed quia non est conuenientia, nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad secundum dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas, sicut res diuersorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus & principium omnium
c generum c.

312. Ad tertium dicendum, quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in forma, secundum eandem rationem generis & speciei, sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, & alia per participationem.

Ad quartum dicendũ, quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ:
à medio. quia, vt dicit * Dion. 9. cap. de diuin. nom. In his, quæ vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non au-
e 20. tem in causa & causato e. Dicimus enim quod imago sit similis homini, & non è conuerso. Et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo: non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QVÆSTIO V.

De bono in communi, in sex articulos diuisa.

DEinde quæritur de bono. Et primo de bono in communi. Secundo de bonitate Dei.

CIRCA primum quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum bonum & ens sint idem secundum rem?

¶ Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, vtrum bonum, vel ens?

¶ Tertio, supposito, quod ens sit prius, vtrum omne ens sit bonum?

¶ Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur?

¶ Quinto, vtrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine?

¶ Sexto, quomodo diuidatur bonum in honestum, vtile, & delectabile.

Art. 1. *Utrum bonum differat secundum rem ab ente?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boet. * in lib. de Hebdom. Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, & aliud esse quod sunt. Ergo bonum & ens differunt secundum rem. 25. *1. d. 8. q. 8. a. 3. & ver. q. 21. ar. 1. c. & a. 80.*

¶ 2. Præterea, Nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, vt habetur in Comment. lib. de causis *. Ergo bonum differt secundum rem ab ente. **in lib. An omne quod est, bonum sit, circa medium illius.*

¶ 3. Præterea, Bonum suscipit magis & minus. Esse autem non suscipit magis & minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

SED contra est, quod Augus. * dicit in lib. de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. ** in text. propofit. 21. & 22.*

RESPONDEO dicendum, quod bonum & ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum: quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile. Vnde Philosophus in 1. Ethic. dicit *, quod bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod vnumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum vnumquodque, in quantum est actu: vnde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei, vt ex superioribus patet *. Vnde manifestum est, quod bonum & ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. ** l. 1. c. 33. circ. princ. tom. 3.* *in princ. Ethic. c. 5.* *q. 3. a. 4. & quæ. 4. a. 1. ad 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet bonum & ens sint idem secundum rem: quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, & bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid propriè esse in actu, actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei vniuscuiusque. Vnde per suum esse substantiale dicitur vnumquodque ens simpliciter: per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter cum adueniat rei iam præexistenti in actu, sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: & per consequens dicit rationem vltimi. Vnde id quod est vltimo perfectum, dicitur bonum simpliciter: quod autem non habet vltimam perfectionem, quam debet habere, quãvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu,

non

non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter & bonum secundum quid, id est, in quantum est ens: secundũ vero vltimum actũ dicitur aliquid ens secundum quid, & bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boët. * quod in rebus aliud est, quod sunt bona, & aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, & ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, & secũdum vltimum bonum simpliciter: & tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: & secundum vltimum actum est quodammodo ens.

Tit. huius libri est, an omne quod est, bonum sit, circ. med. illius.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum vltimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis & minus, secundum actum superuenientem, putà secundum scientiam vel virtutem.

Art. 2. *Vtrum bonum secundum rationem sit prius quam ens?*

26.

1. d. 18. q. 1. ar. 3. & 3. con. gen. c. 20. & ver. q. 20. a. 3. & Dion. 3. co. 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod bonum secundum rationem, sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dion. inter alia nomina Dei, primo ponit bonum, quam ens, vt patet in 3. cap. de diu. nomin.* Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

** ca. 3. in princ.*

¶ 2. Præterea, Illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens: quia vt dicit * Dionys. 5. cap. de diuin. nom. Bonum se extendit ad existentia, & non existentia: ens vero ad existentia tantum. Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

** parum à prin.*

¶ 3. Præterea, Quod est vniuersalius est prius secundum rationem. Sed bonum videtur vniuersalius esse quam ens: quia bonum habet rationem appetibilis: quibusdam autem appetibile est ipsum non esse. Dicitur enim Matth. 26. de Iuda: Bonum erat ei, si natus non fuisset, &c. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

¶ 4. Præterea, Non solum esse est appetibile, sed & vita, & sapientia, & multa huiusmodi: & sic videtur, quód esse sit quoddam particulare appetibile, & bonum vniuersale bonum. Ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

SED contra est, quod dicitur in lib. * de causis, quod prima rerum creatarum est esse.

Proposit. 4. inter opera Arist. to. 3.

RESPON

Respondeo dicendum, quod ens ſecundum rationem eſt prius quam bonum. Ratio enim ſignificata per nomen eſt id quod concipit intellectus de re, & ſignificat illud per vocem. Illud ergo eſt prius ſecundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens *e*: quia ſecundum hoc vnumquodque cognoſcibile eſt, in quantum eſt actu; vt dicitur * in 9. Metaph. Vnde ens eſt pro- *d*
prium obiectum intellectus: & ſic eſt primum intelligi- 52
bile, ſicut ſonus eſt primum audibile. Ita ergo ſecundum *te.20.a.3.*
rationem prius eſt ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod * Dion. determinat *c.1. & 3. de*
de diuin. nom. ſecundum quod important circa Deum *diu.nom.*
habitudinem cauſæ. Nominamus enim Deum, vt ipſe dicit, ex creaturis, ſicut cauſam ex effectibus. Bonum autem cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem cauſæ finalis: cuius cauſalitas prima eſt, quia agens non agit niſi propter finem, & ab agente materia mouetur ad formam: vnde dicitur quod finis eſt cauſa cauſarum. Et ſic in cauſando bonum eſt prius quam ens
e, ſicut finis quam forma: & hac ratione inter nomina ſi- 28
gnificantia cauſalitatem diuinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia ſecundum Platonicos, qui materiam à priuatione non diſtinguentes dicebant materiam eſſe non ens, ad plura ſe extendit participatio boni, quam participatio entis: nam materia prima participat bonum, cum appetat ipſum: nihil autem appetit, niſi ſimile ſibi: non autem participat ens, cum po-
natur non ens. Et ideo dicit * Dionyſ. quod bonum ex- *c.5. de diu.*
tenditur ad non exiſtentia. *no. parum*

Vnde patet ſolutio ad ſecundum. Vel dicendum, quod *à prin.*
bonum extenditur ad exiſtentia, & non exiſtentia, non ſecundum prædicationem, ſed ſecundum cauſalitatem: vt per non exiſtentia intelligamus non ea ſimpliciter, quæ penitus non ſunt, ſed ea quæ ſunt in potentia, & nõ in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non ſolum quieſcunt, quæ ſunt in actu, ſed ad ipſum etiã ea mouentur, quæ in actu non ſunt, ſed in potentia tãtum: ens autem non importat habitudinem cauſæ, niſi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris: cuius cauſalitas non ſe extendit niſi ad ea quæ ſunt in actu.

Ad tertium dicendum, quod non eſſe ſecundum ſe non eſt appetibile, ſed per accidens: in quantum ſcilicet ablatio alicuius mali eſt appetibilis: quod malum quidem aufertur per non eſſe: ablatio vero mali non eſt appetibilis, niſi in quantum per malum priuatur quodam eſſe. Illud igitur, quod per ſe eſt appetibile,
eſt eſſe: non eſſe vero per accidens tantum *e*: in quan- 215
tum

tum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari: & sic etiam per accidens non esse, dicitur esse bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita & scientia, & alia huiusmodi sic appetuntur, vt sunt in actu. Vnde in omnibus appetitur quoddam esse: & sic nihil est appetibile nisi ens, & per consequens nihil est bonum nisi ens.

Art. 3. *Vtrum omne ens sit bonum?*

17. 3. con. ge. c. 37. 79. & 40. & l. 3. cap. 20. & ver. q. 21. ar. 2. & 5. * ar. 1. huius q.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, * vt ex dictis patet. Ea vero, quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum: sicut substantia, quantitas, qualitas, & alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens: non igitur omne ens est bonum.

¶ 2. Præterea, Nullum malum est bonum. Isa. 5. Væ qui dicitis malũ bonum, & bonum malum. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

¶ 3. Præterea, Bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

tex. 4. to. 3. ¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in 4. Metaph. * quod in Mathematicis non est bonum. Sed Mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

SED contra, Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, vt dicitur 1. ad Tim. 4. cap. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

RESPONDEO dicendum, quod omne ens in quantum est ens, est bonum.

Omne enim ens in quantum est ens, est in actu, & quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis & boni, vt ex dictis patet *. Vnde sequitur, omne ens in quantum huiusmodi, bonum esse.

ar. 1. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas, & qualitas, & ea quæ sub eis continẽtur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis & perfectionis, quod conuenit ipsi esse in quacumque natura sit. Vnde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse: sicut homo dicitur malus in quantum caret esse

esse virtutis, & oculus dicitur malus in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia.

Licet secundum Platonicos dici posit, quod materia prima est non ens propter priuationem adjunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum: & ideo non conuenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum, quod Mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem Mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur à motu, & à materia c: & sic abstrahuntur à ratione finis, qui habet rationem mouentis. Non est autem inconueniens, quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est *.

b 424.

Ar. præc. 28.

Art. 4. *Vtrum bonum habeat rationem causæ finalis?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Vt enim dicit Dionys. 4. cap. de diu. nom.* Bonum laudatur vt pulchrum. Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

¶ 2. Præterea, bonum est diffusiuum sui esse, vt ex verbis Dionys.* accipitur: quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt & sunt. Sed esse diffusiuum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

¶ 3. Præterea, Dicit August. in 1. de doct. Christ.* quod quia Deus bonus est, nos sumus. Sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

SED contra est, quod Philosophus dicit * in 2. physic. quod illud cujus causa est, est sicut finis & bonum aliorum. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

RESPONDEO dicendum, quod cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis: manifestum est, quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, & rationem causæ formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, vltimum est in causato. Ignis enim primo calefacit, quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur

2. d. 38. lit. 3. Et 1. cont. gent. cap. 40. fin. Et lib. 3. cap. 16. 17. & 19. Et veri. quæst. 2. art. 1. cap.

** cap. 4. p. 1. ante medium, & p. 4. circa princ.*

** cap. 4. circ. princ. de diu. nom.*

**lib. 1. cap. 32. tom. 3.*

** tex. 31. tom. 2.*

quatur formam substantialem. In causando autem primum inuenitur bonum & finis, qui mouet efficientem: secundo actio efficientis mouens ad formam: tertio aduenit forma. Vnde è conuerso esse oportet in causato: quod primum sit ipsa forma, per quam est ens: secundo consideratur in ea virtus effectiua, secundum quod est perfectum in esse: quia vnumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, vt dicit Philosoph.
2. de anim. textu 34. tom. 2. in 4. Meteororum * tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pulchrum & bonũ in subiecto quidem sunt idem: quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: & propter hoc bonum laudatur vt pulchrum. Sed ratione differunt: nam bonum propriè respicit appetitum. Est enim bonum quod omnia appetunt: & ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autẽ respicit vim cognoscitiuam: pulchra enim dicuntur quæ visa placent: vnde pulchrum in debita proportione cõ-
209 sistit e: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus: nam & sensus ratio quædam est, & omnis virtus cognoscitiua. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam: pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum, quod bonum dicitur diffusiuum sui esse, eo modo, quo finis dicitur mouere.

Ad tertium dicendum, quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem vtimur omnibus, quæ in no-
257 bis sunt e. Vnde non dicitur bonus homo, qui habet bo-
218 num intellectum, sed qui habet bonam voluntatem: vo-
c luntas autem respicit finem, vt obiectum proprium, & sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, sumus, refertur ad causam finalem.

Art. 5. *Vtrum ratio boni consistat in modo, specie, & ordine?*

29 Veri. q. 21. ar. 6. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ratio boni non consistat in modo, specie, & ordine. Bonum enim & ens ratione differunt, vt supra dictum est *. Sed
Ar. 1. huius q. modus, species, & ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia sicut dicitur Sap. 11. Omnia in numero, pondere, & mensura disposuisti. Ad quæ tria reducun-
244 tur, species, modus, & ordo e: quia, vt dicit Aug. 4. super
* c. 3. in med. to. 3. Gen. ad litteram *, Mensura omni rei modum præfigit: & numerus omni rei modum præbet: & pondus omnem rem ad quietem & stabilitatem trahit: Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Ipse modus, species, & ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem, & ordinem, & similiter species & ordo. Ergo procederetur in infinitum.

¶ 3. Præterea, Malum est priuatio modi, & speciei, & ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, & ordine.

¶ 4. Præterea, Illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum, sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo specie, & ordine.

¶ 5. Præterea, Modus, species, & ordo, ex pondere, numero, & mensura causantur, vt ex auctoritate Aug. inducta patet *. Non autem omnia bona habent pondus, numerum, & mensuram. Dicit enim Ambros. in hexam. † quod lucis natura est, vt non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine. *In arg. 1.* † *li. 1. hexam. c. 9. post med.*

SED contra est, quod dicit Aug. in lib. de natura boni *, Hæc tria, modus, species, & ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis: & ita hæc tria vbi magna sunt, magna bona sunt: vbi parua, parua bona sunt: vbi nulla, nullum bonum est. Quod non esset nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie, & ordine. *tom. 4.* * *c. 3. in med to. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod vnumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum: sic enim est appetibile, vt supra dictum est *. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem vnumquodque sit id, quod est per suam formam, forma autem præsupponit quædam, & quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur: ad hoc quod aliquid sit perfectum & bonum, necesse est quod & formam habeat, & ea quæ præexistunt, & ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, siue commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, & hoc significatur per modum: vnde dicitur quod mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem †: quia per formam vnumquodque in specie constituitur: & propter hoc dicitur, quod numerus speciē præbet: quia diffinitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundū Phil. in 8. Metap. *Sicut enim vnitas addita, vel subtracta variat speciē numeri, ita in diffinitionibus differētia apposita vel subtracta †. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid *a. 1. & 3. huius q.* † *q. 45. a. 7.* * *8. met. textu 10. tom. 3.* † *q. 25. a. 6. corp.*

quid huiusmodi : quia vnumquodque in quantum est actu, agit & tendit in id quod sibi conuenit secundum suam formam : & hoc pertinet ad pondus & ordinem. Vnde ratio boni secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie, & ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum: & secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum, quod modus, species, & ordo eo modo dicuntur bona, sicut & entia: non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt & entia & bona. Vnde non oportet, quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona †. Sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo alio sit: sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

† q. seq. a. 3. ad 3. & q. 11. a. 4. ad 1. & q. 45. a. 4. corp.

Ad tertium dicendum, quod quodlibet esse, est secundum formam aliquam : vnde secundum quodlibet esse rei, consequitur ipsam modus, species, & ordo: sicut homo habet speciem, modum, & ordinem, in quantum est homo : & similiter in quantum est albus, aliter modum, speciem, & ordinem habet : & in quantum est virtuosus, & in quantum est sciens, & secundum omnia, quæ de ipso dicuntur. Malum autem priuat quoddam esse, sicut cæcitas priuat esse visus: vnde non tollit omnem modum, speciem, & ordinem, sed solum modum, speciem, & ordinem quæ consequuntur esse visus.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit August. in lib. de natura boni *, omnis modus in quantum modus, bonus est : & sic potest dici de specie & ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt: aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt: vel ideo dicuntur mala, quia sunt aliena & incongrua.

Exc. 3. & 4. elicitur. com. 6.

Ad quintum dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, & pondere, & mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia : quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas actiua primi corporis alterantis, scilicet cœli.

30. Art. 6. *Vtrum conuenienter diuidatur bonum per honestum, vtile, & delectabile?*

q. 99. a. 5. c. & 1. 2. q. 45. a. 3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non conuenienter diuidatur bonum per honestum, vtile, & delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosoph. in

1. Ethic.

1. Ethic.* diuiditur per decem prædicamenta. Honestum autem, vtile, & delectabile inueniri possunt in vno prædicamento. Ergo non conuenienter per hæc diuiditur bonum.

Et 1. dist. 21. q. 1. a. 2. cor. Et 1. ethi. le. 5.

¶ 2. Præterea, Omnis diuisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita: nam honesta etiam sunt delectabilia, nullumque inhonestum est vtile: quod tamen oportet, si diuisio fieret per opposita, vt opponerentur honestum & vtile: vt etiam dicit Tullius* in lib. de offic. Ergo prædicta diuisio non est conueniens.

tex. 2. 1. eth. cap. 6. ante med. to. 5.

** lib. 2. in c. cuius titulus est: Vtilitatem hic accipi non eam quam vulgus.*

¶ 3. Præterea, Vbi vnum propter alterum, ibi vnum tantum est. Sed vtile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet vtile diuidi contra delectabile & honestum.

SED contra est, quod Ambr. in lib. de offic.* vtitur ista diuisione boni.

** lib. 1. c. 9. & 10. to. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod hæc diuisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altius, & communius rationem boni consideremus, inuenitur hæc diuisio propriè competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid in quantum est appetibile, & terminus motus appetitus: cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad vltimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad vltimum, quod terminat motum: & dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est vltimus terminus motus, potest accipi dupliciter*: vel ipsa res in quam tenditur, vtpotè locus, vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, vt medium per quod tenditur in aliud, vocatur vtile. Id autem, quod appetitur vt vltimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, vt quies in re desiderata, est † delectabile.

q. 16. a. 3. ad 2.

† Al. delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, in quantum est idem subiecto cum ente, diuiditur per decem prædicamenta: sed secundum propriam rationem competit sibi ista diuisio.

Ad secundum dicendum, quod hæc diuisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem, cum aliquando sint & noxia, & inhonesta.

Vtilia vero dicuntur, quæ non habent in se vnde desiderentur, sed desiderantur solum, vt sunt ducentia in alterum sicut sumptio medicinæ amaræ.

Honesta vero dicuntur, quæ in seipsis habent vnde desiderentur.

Ad tertium dicendum, quod bonum non diuiditur in ista tria sicut vniuocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius & posterius. Per prius enim prædicatur de honesto, secundario de delectabili, tertio de vtili.

QVÆSTIO VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos diuisa.

DEinde quæritur de bonitate Dei.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum esse bonum conueniat Deo?

¶ Secundo, vtrum Deus sit summum bonum?

¶ Tertio, vtrum ipse solus sit bonus per suam essentiam?

¶ Quarto, vtrum omnia sint bona bonitate diuina?

Art. I. *Vtrum esse bonum Deo conueniat?*

31 *1. cont. gen. c. 7. & 21. ar. 1.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod esse bonum non conueniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine. Hæc autem non videntur Deo conuenire, cum Deus immensus sit, & ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non conuenit Deo.

Arist. in Init. ethi. ¶ 2. Præterea, Bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum: nihil autem appetitur nisi cognitum. Ergo esse bonum, non conuenit Deo.

SED contra est, quod dicitur Thren. 3. Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.

RESPONDEO dicendum, quod bonum esse præcipuè Deo conuenit. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile: vnumquodque autem appetit suam perfectionem: perfectio autem & forma effectus, nisi quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Vnde ipsum agens est appetibile, & habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, vt eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiua omnium *, manifestum est, quod sibi competit ratio boni & appetibilis. Vnde Dionys.* in lib. de diu. nom. attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quod bonus dicitur Deus: sicut ex quo omnia subsistunt.

q. 44. a. 1. c. 4. p. 1. inter princip. & medi[illegible].

Ad primum ergo dicendum, quod habere modum, speciem,

ſpeciem,& ordinem, pertinet ad rationem boni cauſati,ſed bonum in Deo eſt ſicut in cauſa:vnde ad eum pertinet imponere aliis modum,ſpeciem,& ordinem: vnde iſta tria ſunt in Deo ſicut in cauſa.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia appetendo proprias perfectiones,appetunt ipſum Deum,in quantum perfectiones omnium rerum ſunt quædam ſimilitudines diuini eſſe,vt ex dictis patet *e*. Et ſic eorum, 23
quæ Deum appetunt, quædam cognoſcunt ipſum ſecundum ſeipſum, quod eſt proprium creaturæ rationalis.Quædam vero cognoſcunt aliquas participationes ſuæ bonitatis,quod etiam extenditur vſque ad cognitionem ſenſibilem. Quædam vero appetitum naturalem habent abſque cognitione : vtpote inclinata ad ſuos fines ab aliquo ſuperiori cognoſcente*. *q.59.a.1. corp.*

Art.2. *Vtrum Deus ſit ſummum bonum ?*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod Deus 32
non ſit ſummum bonum. Summum enim bonum addit aliquid ſupra bonum,alioquin omni bono conueniret.Sed omne quod ſe habet ex additione ad aliquid,eſt compoſitum.Ergo ſummum bonum eſt compoſitum.Sed Deus eſt ſummè ſimplex,vt ſupra oſtenſum eſt *.Ergo Deus non eſt ſummum bonum. *2.d.1.q.2. ar.2.4. Et 1.cont.gent c.41.74. 95.3. & 101.ſi. & lib.3.c.17. & pa.q.7. a.1.c.20. & mal. q. 3.ar.1.c.*

¶ 2. Præterea,Bonum eſt quod omnia appetunt,vt dicit Philoſophus †. Sed nihil aliud eſt quod omnia appetunt, niſi ſolus Deus, qui eſt finis omnium. Ergo nihil eſt aliud bonum niſi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc.18. Nemo bonus niſi ſolus Deus.Sed ſummum dicitur in comparatione aliorum, ſicut ſummum dicitur in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non poteſt dici ſummum bonum. ** q.3. a.7. † In prin. 1 lib.eth. tom.5.*

¶ 3. Præterea, Summum comparationem importat.Sed quæ non ſunt vnius generis,non ſunt comparabilia : ſicut dulcedo inconuenienter dicitur maior vel minor quam linea.Cum igitur Deus non ſit in eodem genere cum aliis bonis,vt ex ſuperioribus patet*: videtur quod Deus non poſſit dici ſummum bonum reſpectu eorum. *q.2.ar.5. & q.4. a. 3.ad 3.*

SED contra eſt, quod dicit Aug.† 1.de Trin. quod Trinitas diuinarum perſonarum eſt ſummum bonum, quod purgatiſsimis mentibus cernitur. *† 1 de trin. c.2.circa princ. to.3.*

RESPONDEO dicendum , quod Deus eſt ſummum bonum ſimpliciter, & non ſolum in aliquo genere,vel ordine rerum.Sic enim bonum Deo attribuitur (vt dictum eſt *) in quantum omnes perfectiones deſideratæ effluunt ab eo,ſicut à prima cauſa;non autem effluunt ab eo,ſicut ab agente vniuoco, vt ex ſuperioribus patet *,ſed ſicut ab agente,quod non con- ** ar præc. q.4.a.3.*

 venit

venit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem vniuoca inuenitur vniformiter, in causa autem æquiuoca inuenitur excellentius: sicut calor excellentiori modo est in Sole quam in igne. Sic ergo oportet, quod cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non vniuoca, quod sit in eo, excellentissimo modo, & propter hoc dicitur summum bonũ.

Ad primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam sed relationem tantum: relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relatiuè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundum rationem *. Sicut scibile relatiuè dicitur ad scientiam, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

q. 13. ar. 7. & Arist. in 5. metap.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi vnumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur. Nemo bonus nisi solus Deus, intelligitur de bono per essentiam, vt post dicetur *.

Luc. 18. *Ar. seq.*

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ non sunt in eodem genere, siquidem sint in diuersis generibus cõtenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus & principium omnis generis †. Et sic comparatur ad alia per excessum: & huiusmodi comparationem importat summum bonum.

q. 3. ar. 5.

33 Art. 3. *Utrum esse bonum per essentiam, sit proprium Dei?*

1. cont. gen. c. 39. & 40. Et opu. 3. c. 109. 110. 111. & 112. Et veri. q 21. ar. 5.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim vnum conuertitur cum ente, ita & bonum, vt supra* habitum est. Sed omne ens est vnum per suam essentiam, vt patet per Philosophum in 4. Metaphys. † Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

¶ 2. Præterea, Si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus *, ipsum esse cuiuslibet rei, est eius bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

** q. 5. a. 1. † 4. met. textu 3. tomo 3. met. 10. text. 9. * Insr. q. 5. ar. 3.*

¶ 3. Præterea, Omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per suam essentiam; oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cum sit ens quoddam,

oportet

oportet quod sit bona: & si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur: aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

SED contra est, quod dicit Boet. in lib. de hebd.* quod alia omnia à Deo, sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam. *In lib. An omne quod est, bonum sit, à med. præcipuè ad finem vsque.*

RESPONDEO dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Vnumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Vtpotè prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem. Secunda eius perfectio consistit in caliditate, leuitate, & siccitate, & huiusmodi. Tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse, & cui non adueniunt aliqua accidentia: sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conueniunt essentialiter, vt esse potentem, sapientem, & huiusmodi, sicut ex dictis patet *. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est vltimus finis omnium rerum. *q. 3. a. 7.* Vnde manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam: & ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd vnum non importat rationem perfectionis, sed indiuisionis tantum e: quæ vnicuique rei competit secundum suam essentiam. *17* Simplicium autem essentiæ sunt indiuisæ & actu, & potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indiuisæ secundum actum tantum: & ideo oportet, quod quælibet res sit vna per suam essentiam, non autem bona, vt ostensum est*.

Ad secundum dicendum, quod licet vnumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse: & ideo non sequitur, quod res creata sit bona per suam essentiam. *in corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia e, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita *19 e.*

 dicitur

dicitur bona, ſicut & ens: hac autem ratione dicitur
ens, quia ea eſt aliquid, non quia ipſa aliquo alio ſit.
Vnde hac ratione dicitur bona, quia ea eſt aliquid
bonum, non quia ipſa habeat aliquam aliam bonita-
29. b tem, qua ſit bona *e*.

34. Art. 4. *Vtrum omnia ſint bona bonitate diuina?*

2.2.q.27. AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod omnia
a.3.co. & ſint bona bonitate diuina. Dicit enim Aug. 8. de
1. cont. c. Trinit. *Bonum hoc, & bonum illud: tolle hoc, & tolle
41. & ve- illud: & vide ipſum bonum, ſi potes: ita Deum vide-
ri.q.1.a.4. bis, non alio bono bonum, ſed bonum omnis boni.
& opu.72. Sed vnumquodque eſt bonum ſuo bono. Ergo vnum-
q.6. quodque eſt bonum ipſo bono, quod eſt Deus.
**Lib.8. c.* ¶ 2. Præterea, Sicut dicit Boet. in lib. de hebdo, *
8. ci.prin- Omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad
cip.to.3. Deum: & hoc ratione bonitatis diuinæ. Ergo omnia
** In lib.* ſunt bona bonitate diuina.

An omne SED contra eſt, quod omnia ſunt bona in quan-
ens ſit bo- tum ſunt. Sed non dicuntur omnia entia per eſſe
num, ante diuinum, ſed per eſſe proprium. Ergo non omnia
med. ſunt bona bonitate propria.

RESPONDEO dicendum, quod nihil perhibet
in his, quæ relationem important, aliquid ab extrin-
ſeco denominari: ſicut aliquid denominatur locatum
à loco, & menſuratum à menſura. Circa vero ea, quæ
abſolute dicuntur, diuerſa fuit opinio. Plato enim po-
Lib.1. me- ſuit omnium rerum ſpecies ſeparatas * *e*: & quod ab
tap. apud eis indiuidua denominantur quaſi ſpecies ſeparatas
Ari.tex.6. participando, vt puta quod Socrates dicitur homo ſe-
tom. 3. cundum ideam hominis ſeparatam. Et ſicut ponebat
336. ideam hominis & equi ſeparatam, quam vocabat per
ſe hominem, & per ſe equum: ita ponebat ideam en-
tis, & ideam vnius ſeparatam, quam dicebat per ſe
134. ens, & per ſe vnum: & eius participatione vnumquod-
que dicitur ens, vel vnum *e*: hoc autem quod eſt per ſe
ens, & per ſe vnum, ponebat eſſe ſummum bonum. Et
quia bonum conuertitur cum ente, ſicut & vnum:
ipſum per ſe bonum dicebat eſſe Deum, à quo omnia
dicuntur bona per modum participationis. Et quam-
vis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad
Lib. 3. hoc, quod ponebat ſpecies rerum naturalium ſepara-
metaphyſ. tas per ſe ſubſiſtentes, vt Ariſtot. multipliciter impro-
à text. 10. bat: tamen hoc abſolute verum eſt, quod aliquid eſt
vſque ad primum, quod per ſuam eſſentiam eſt ens & bonum,
fin.lib. quod dicimus Deum, vt ex * ſuperioribus patet *e*.
**q.2.ar.3.* Huic etiam ſententiæ concordat Ariſt. A primo igitur
13. per ſuam eſſentiam ente & bono vnumquodque po-
33. teſt dici bonum & ens, in quantum participat ipſum

per

per modum cuiusdam aſsimilationis, licet remotè & deficienter, vt ex ſuperioribus patet *. Sic ergo vnumquodque dicitur bonum bonitate diuina, ſicut primo principio exemplari effectiuo, & finali totius bonitatis. Nihilominus tamen vnumquodque dicitur bonum ſimilitudine diuinæ bonitatis ſibi inhærente, quæ eſt formaliter ſua bonitas denominans ipſum. Et ſic eſt bonitas vna omnium, & etiam multæ bonitates.

q. 4. ar. 1.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QVÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos diuiſa.

POſt conſiderationem diuinæ perfectionis, conſiderandum eſt de eius infinitate, & de exiſtentia eius in rebus: attribuitur enim Deo, quod ſit vbique, & in omnibus rebus, in quantum eſt incircumſcriptibilis, & infinitus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus ſit infinitus?

¶ Secundo, vtrum aliquid præter ipſum ſit infinitum ſecundum eſſentiam?

¶ Tertio, vtrum aliquid poſsit eſſe infinitum ſecundum magnitudinem?

¶ Quarto, vtrum poſsit eſſe infinitum in rebus ſecundum multitudinem?

Art. I. *Vtrum Deus ſit infinitus?*

AD primum ſic proceditur. Videtur, quod Deus non ſit infinitus. Omne enim infinitum eſt imperfectum, quia habet rationem partis & materiæ, vt dicitur in 3. Phyſ.* Sed Deus eſt perfectiſsimus. Ergo non eſt infinitus.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſoph. in 1. phyſ.* finitum & infinitum conueniunt quantitati. Sed in Deo non eſt quantitas, cum non ſit corpus, vt ſupra oſtenſum eſt *. Ergo non competit ſibi eſſe infinitum.

¶ 3. Præterea, Quod ita eſt hic, quod non alibi, eſt finitum ſecundum locum. Ergo quod ita eſt hoc, quod non eſt aliud, eſt finitum ſecundum ſubſtantiam. Sed Deus eſt hoc, & non eſt aliud. Non enim eſt lapis, nec lignum. Ergo Deus non eſt infinitus ſecundum ſubſtantiam.

35
1. d. 43. q. 1. a. 1. & 1. cont. c. 43. & po. q. 1. a. 2. Et opuſc. 3. a. 18. 19. & 20.
* text. 66. tom. 2.
* text. 15. tom. 2.
* q. 3. a. 1.

SED contra eſt, quod dicit Damaſ.* quod Deus eſt infinitus, & æternus, & incircumſcriptibilis.

Lib. 1. orthod. fid. cap. 4.

RESPONDEO dicendum, quod omnes antiqui Philoſophi attribuunt infinitum primo principio, vt dicitur in 3. Phyſic.* & hoc rationabiliter, conſiderantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam errauerunt circa natura primi principij:

* text. 30. tom. 2.

cipij: consequens fuit, vt errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum: finitur autem
362 quodammodo & materia per formam e, & forma per
135 materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit vnam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: & ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti: est enim quasi materia non habēs formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur. Vnde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, vt ex su-
q 4. art. I. perioribus patet *. Cum igitur esse diuinum non sit
q. 3. ar. 4. esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsi-
17 stens, vt supra ostensum est *: manifestum est, quod
† Conc. La. ipse Deus sit infinitus †, & perfectus.
sub Innoc. Et per hoc patet responsio ad primum.
iij. c. I. re- Ad secundum dicendum, quod terminus quantita-
fertur in c. tis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura
I. text. de quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam
summ. trin. forma circa quantitatem. Vnde infinitum quod com-
ibi, immen- petit quantitati, est infinitum, quod se tenet ex parte
sus. materiæ: & tale infinitum non attribuitur Deo, vt di-
* in co. a. ctum est *.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo: prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, & alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens
234 e, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab om-
36 ni albedine existente in subiecto.

q. 30. ar. Art. 2. *Vtrum aliquid aliud, quam Deus possit esse infinitum*
24. & q. *per essentiam?*
86. 2. c. & AD secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquid
I. di. 43. q. aliud quam Deus possit esse infinitum per essen-
I. a. 2. c. & tiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si
s. meta. 2. enim essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus
lem. 10. sit infinita. Ergo potest producere effectum infini-

tum,

tum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

¶ 2. Præterea, Quidquid habet virtutem infinitam habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim vniuersale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata, est infinita.

¶ 3. Præterea, Materia prima aliud est à Deo, vt supra ostensum est *. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum. q. 3. ar. 2 & 8. ad 3.

SED contra est, quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, vt dicitur in 3. Physic.* Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil, quod est præter Deum, potest esse infinitum. tex. 30. & 32.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est, quod omne existens in actu habet aliquam formam: & sic materia eius est determinata per formam. Sed quia materia secundum quod est sub vna forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales: quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: vtpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod conuenit formæ, sic manifestum est, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, vt quidam de Angelis opinantur: erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum huiusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam: sed quia forma creata sic subsistens habet esse, & non est suum esse, necesse est, quod ipsum eius esse sit receptum & contractum ad terminatam naturam. Vnde non potest esse infinitum simpliciter. d 262 151 b

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius: quia esse subsistens non est esse creatum: vnde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum: hoc enim esset contradictoria esse simul: ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. 242 c 153 151 b

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod 433 a

virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc, quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata: sicut sunt substantiæ Angelorum, vel ad minus potentia intellectiua, quæ non est actus alicuius organi in anima intellectiua corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cùm non sit ens in actu, sed potentia tantum. Vnde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen
241 c materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Art. 3. *Vtrum posßit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem?*

37 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod posßit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.
ver. q. 2. a. 2. & 9. quo. art. 1. & 12. quo. a. 3. In scientiis enim Mathematicis non inuenitur falsum, quia abstrahentium non est mendacium, vt dicitur * in 2. Physic. Sed scientiæ Mathematicæ vtuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim Geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impoßibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.
* tex. 18. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Id quod non est contra rationem alicuius, non est impoßibile conuenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis: sed magis finitum & infinitum videntur esse paßiones quantitatis. Ergo non est impoßibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

¶ 3. Præterea, Magnitudo diuisibilis est in infinitum. Sic enim diffinitur continuum, quod est in infinitum diuisibile, vt patet in 3. Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo diuisioni opponatur additio, & diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo poßit crescere in infinitum. Ergo poßibile est esse magnitudinem infinitam.

¶ 4. Præterea, Motus & tempus habent quantitatem & continuitatem à magnitudine, super eam trãsit motus, vt dicitur in quarto Physic. Sed non est contra rationem temporis & motus, quod sint infinita: cum vnumquodque indiuisibile signatum in tempore & motu circulari sit principium & finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita:

SED contra, Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, &

& linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam & secũdum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, vt pote ignis, vel aër: non tamen esset infinitum secundum essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, & ad aliquod indiuiduum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, vtrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem? 30.

¶ Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur: scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas: & naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia, & forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, nec esse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia: inter quæ est quantitas. Vnde *ex 1. Phisic.* omne corpus naturale habet determinatam quantitatem & in maius, & in minus. Vnde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem: corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum, quia nihil mouetur naturaliter motu recto, *ex primo cæli.* nisi cum est extra suum locum: quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca: & sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neq; secundum motum circularem: quia in motu circulari oportet quod vna pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars: quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tanto longius distant abinuicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum, lineæ distarent abinuicem: & sic vna numquam posset peruenire ad locum alterius. De corpore etiam Mathematico eadem ratio est: quia si imaginemur corpus Mathematicum existens actu, oportet quod imaginemus ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam. Vnde cum forma quanti, in quantũ huiusmodi sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram: &

sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino, vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod Geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu: sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua posit subtrahi quantum necesse est: & hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, siue circularis, vel triangularis, & similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est: vnde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum quod con-
a.2.huius q.ad 2. uenit quantitati, vt dictum est *, se tenet ex parte materiæ: per diuisionem autem totius acceditur ad materiam: nam partes se habent in ratione materiæ. Per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ: & ideo non inuenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in diuisione tantum.

Ad quartum dicendum, quod motus & tempus non sunt secundum totum in actu, sed successiuè: vnde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum, quod conuenit quantitati, & se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis: non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia conuenit materiæ.

Art. 4. *Vtrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem?*

38 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod possibile
ver.q.2.ar. sit esse multitudinem infinitam secundum actum.
10.& 9. Non enim est impossible id quod est in potentia re-
quoli.ar.1. duci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

¶ 2. Præterea, Cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod indiuiduum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

¶ 3. Præterea, Ea quæ non opponuntur adinuicem, non impediunt se inuicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis: & sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

SED

Sed contra est, quod dicitur Sap. 11. Omnia in pondere, numero & mensura disposuisti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Aui. & Algazel dixerunt *, quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se: sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid vt multitudo infinita sit: & hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Vnde eius generatio numquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. *super 3. Physic.*

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet, quod sit ars in anima: & manus mouens, & martellus: & si hac in infinitum multiplicarentur, numquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc, quod vnum frangitur & accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim quod multis martellis operetur, & nihil differt vtrum vno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens c. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per vnum. Vnde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, siue per se, siue per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata: & omne creatum, sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Vnde necesse est, quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est: quia augmentum multitudinis consequitur diuisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus diuiditur, tanto plura secundum numerum resultant. Vnde sicut infinitum inuenitur in potentia in diuisione continui, quia proceditur ad materiam, vt supra ostensum est *: eadem ratione etiam infinitum inuenitur in potentia in additione multitudinis. 247 f. *ar. præ.*

Ad primum ergo dicendum, quod vnumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum vt sit tota simul, sed successiuè: & similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum vt sit totum simul, sed successiuè: quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, vt trilaterum, quadrilaterum, & sic inde. Vnde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod sit tota simul: ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum: tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Vnde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QVÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos diuisa.

Qvia vero infinito conuenire videtur quod vbique, & in omnibus sit: considerandum est, vtrum hoc Deo conueniat.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus sit in omnibus rebus?
¶ Secundo, vtrum Deus sit vbique?
¶ Tertio, vtrum Deus sit vbique per essentiam, & potentiam, & præsentiam?
¶ Quarto, vtrum esse vbique sit proprium Dei?

Art. I. *Vtrum Deus sit in omnibus rebus?*

39 AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalm.* Excelsus super omnes gentes Dominus, &c. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

1. d. 37. q. 1. a. 1. & 3. cont. gent. c. 68.

** Ps. 112.*

¶ 2. Præterea, Quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Vnde Augustinus in lib. 83. quæst. dicit*, quod in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi.

** qu. 20. in princ. habetur t. 4.*

¶ 3. Præterea, Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam, quæ ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

¶ 4. Præterea, Dæmones res aliquæ sunt: nec tamen Deus est in dæmonibus: non enim est conuentio

lucis

lucis ad tenebras, vt dicitur 2. ad Cor. 6. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

SED contra, Vbicunque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediatè agit, & sua virtute illud contingere: vnde in 7. Physicorum * probatur, quod motum, & mouens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius e: sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conseruantur e: sicut lumen causatur in aëre à sole, quandiu aër illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse: tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt (vt ex supradictis patet*.) Vnde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, & intime.

à text. 10. vsque ad 13. inclusiuè
to. 2.
142.
44.
516.
508.
q. 7. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ: & tamen est in omnibus, vt causans omnium esse, vt supra dictum est *.

*in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente: tamen spiritualia continent ea, in quibus sunt: sicut anima continet corpus e. Vnde & Deus est in rebus, sicut continens res: tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

69.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Vnde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deũ non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ, vel gratiæ: sicut & ipse est super omnia per excellẽtiã suæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod in dæmonibus intelligitur & natura, quæ est à Deo, & deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus. Sed cum hac

additione,

additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Dei esse.

Art. 2. *Vtrum Deus sit vbique?*

40 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit vbique. Esse enim vbique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco, non conuenit Deo: cui non conuenit esse in loco: nam incorporalia, vt dicit Boët. in lib. de hebdom.* non sunt in loco. Ergo Deus non est vbique.

1. d. 37. q. 2. a. 1. & 3. & 3. cont. cap. 68.

** huius libri tit. est, an omne quod est, bonum sit, circ. princ. illius.*

¶ 2. Præterea, Sicut se habet tempus ad successiua, ita se habet locus ad permanentia. Sed vnum indiuisibile actionis, vel motus, non potest esse in diuersis temporibus. Ergo nec vnum indiuisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem diuinum non est successiuum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est vbique.

¶ 3. Præterea, Quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus si est in aliquo loco, totus est ibi: non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est vbique.

SED contra est, quod dicitur Hierem. 23. Cœlum & terram ego impleo.

RESPONDEO dicendum, quod cum locus sit res quædam: esse aliquid in loco, potest intelligi dupliciter. Vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidẽtia loci sunt in loco. Vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Vtroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse vbique. Primo quidem sic est in omnibus rebus, vt dans eis esse, & virtutem, & operationem: sic enim est in omni loco, vt dans ei esse, & virtutem locatiuam. Item locata sunt in loco in quantum replent locum: & Deus omnem locum replet: non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatiatur secum aliud corpus.) Sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi; immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensiuæ, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod indiuisibile est duplex. Vnum quod est terminus continui, vt punctus in permanentibus, & momentum in successiuis. Et huiusmodi indiuisibile in permanentibus, quia habet determina-

terminatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: & similiter indiuisibile actionis, vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indiuisibile est, quod est extra totum genus continui: & hoc modo substantiæ incorporeæ, vt Deus, Angelus, & anima, dicuntur esse indiuisibiles. Tale igitur indiuisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute. Vnde secundum quod virtus sua se potest extendere ad vnum vel multa, ad paruum vel magnum: secundum hoc est in vno, vel pluribus locis, & in loco paruo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiæ, vt forma & materia dicuntur partes compositi: & genus & differentia partes speciei. Est etiam pars quantitatis, in quam scilicet diuiditur aliqua quantitas *e*. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: 376
quia quantitas locati commēsuratur quantitati loci: vnde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Vnde non oportet, quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ: quia secundum perfectam rationem suæ speciei inuenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quātitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis *e*, ita 376
Deus totus est in omnibus, & singulis.

Art. 3. *Vtrum Deus sit vbique per essentiam, præsentiam, & potentiam?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod male assi- 41
gneutur modi existendi Deum in rebus, cum dici- *1.d.37.q.1.*
tur, quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, *a.2. & in*
potentiam, & præsentiam. Id enim per essentiam est *expos.lit.*
in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus: non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 2. Præterea, Hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet

venit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem vniuoca inuenitur vniformiter, in causa autem æquiuoca inuenitur excellentius: sicut calor excellentiori modo est in Sole quam in igne. Sic ergo oportet, quod cum bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non vniuoca, quod sit in eo, excellentissimo modo, & propter hoc dicitur summum bonũ.

Ad primum ergo dicendum, quod summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam sed relationem tantum: relatio autem, qua aliquid de Deo dicitur relatiuè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo vero secundum ratio-
q. 13. ar. 7. nem *. Sicut scibile relatiuè dicitur ad scientiam, non
& Aristot. quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia
in 5. metap. refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi vnumquodque bonum ab omnibus appetatur: sed quia
Luc. 18. quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur. Nemo bonus nisi solus Deus, intelligitur
Ar. seq. de bono per essentiam, vt post dicetur *.

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ non sunt in eodem genere, siquidem sint in diuersis generibus cōtenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est
q. 3. ar. 5. extra genus & principium omnis generis†. Et sic comparatur ad alia per excessum: & huiusmodi comparationem importat summum bonum.

33 Art. 3. *Vtrum esse bonum per essentiam, sit proprium Dei?*

1. cont. gen. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod esse bo-
c. 39. & num per essentiam non sit proprium Dei. Sicut
40. Et opu. enim vnum conuertitur cum ente, ita & bonum, vt
3. c. 109. supra* habitum est *e*. Sed omne ens est vnum per suam
110. 111. & essentiam, vt patet per Philosophum in 4. Metaphys.
112. Et veri. q 21. ar. 5. † Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

¶ 2. Præterea, Si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus *,
** q. 5. a. 1.* ipsum esse cuiuslibet rei, est eius bonum. Sed quælibet
† 4. met. res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est
textu 3. to- bona per suam essentiam.
mo 3. met.

¶ 3. Præterea, Omnis res per suam bonitatem est
10. text. 9. bona. Si igitur aliqua res est, quæ non sit bona per
** Infr. q. 5.* suam essentiam; oportebit quod eius bonitas non sit
ar. 3. sua essentia. Illa ergo bonitas cum sit ens quoddam, oportet

oportet quod sit bona:& si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur:aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

SED contra est, quod dicit Boët. in lib. de hebd.* quod alia omnia à Deo, sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam. *In lib. An omne quod est,*

RESPONDEO dicendum, quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Vnumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Vtpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem. Secunda eius perfectio consistit in caliditate, leuitate, & siccitate, & huiusmodi. Tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse, & cui non adueniunt aliqua accidentia: sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conueniunt essentialiter, vt esse potentem, sapientem, & huiusmodi, sicut ex dictis patet *. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est vltimus finis omnium rerum. Vnde manifestum est, quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam: & ideo ipse solus est bonus per suam essentiam. *bonum sit, à med. præcipuè ad finem vsque.* *q. 3. a. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vnum non importat rationem perfectionis, sed indiuisionis tantum: quæ vnicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiæ sunt indiuisæ & actu, & potentia. Compositorum vero essentiæ sunt indiuisæ secundum actum tantum: & ideo oportet, quod quælibet res sit vna per suam essentiam, non autem bona, vt ostensum est*. 17 *in corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod licet vnumquodque sit bonum in quantum habet esse, tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse: & ideo non sequitur, quod res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum, quod bonitas rei creatæ non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita 19 *e.*

dicitur bona, sicut & ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Vnde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonita-
29. b tem, qua sit bona c.

34. *Art. 4. Vtrum omnia sint bona bonitate diuina?*

2.2.q.27. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod omnia
a.3. co. & sint bona bonitate diuina. Dicit enim Aug. 8. de
1. cont. c. Trinit.* Bonum hoc, & bonum illud: tolle hoc, & tolle
41. & ve- illud: & vide ipsum bonum, si potes: ita Deum vide-
ri.q.1.a.4. bis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni.
& opu.72. Sed vnumquodque est bonum suo bono. Ergo vnum-
q.6. quodque est bonum ipso bono, quod est Deus.
Lib.8. c. ¶ 2. Præterea, Sicut dicit Boet. in lib. de hebdo.
8. ci prin- Omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad
cip.to.3. Deum: & hoc ratione bonitatis diuinæ. Ergo omnia
* In lib. sunt bona bonitate diuina.
An omne SED contra est, quod omnia sunt bona in quan-
ens sit bo- tum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse
num, ante diuinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia
med. sunt bona bonitate propria.

RESPONDEO dicendum, quod nihil perhibet in his, quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari: sicut aliquid denominatur locatum à loco, & mensuratum à mensura. Circa vero ea, quæ absolute dicuntur, diuersa fuit opinio. Plato enim po-
Lib.1. me- suit omnium rerum species separatas * c: & quod ab
tap. apud eis indiuidua denominantur quasi species separatas
Ari. tex.6. participando, vt puta quod Socrates dicitur homo se-
tom. 3. cundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat
336. ideam hominis & equi separatam, quam vocabat per se hominem, & per se equum: ita ponebat ideam entis, & ideam vnius separatam, quam dicebat per se
134. ens, & per se vnum: & eius participatione vnumquodque dicitur ens, vel vnum c: hoc autem quod est per se ens, & per se vnum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum conuertitur cum ente, sicut & vnum: ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad
Lib. 3. hoc, quod ponebat species rerum naturalium separa-
metaphys. tas per se subsistentes, vt Aristot. multipliciter impro-
à text. 10. bat: tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est
vsque ad primum, quod per suam essentiam est ens & bonum,
fin. lib. quod dicimus Deum, vt ex * superioribus patet c.
* q.2. ar.3. Huic etiam sententiæ concordat Arist. A primo igitur
13. per suam essentiam ente & bono vnumquodque po-
33. test dici bonum & ens, in quantum participat ipsum

per

per modum cuiusdam assimilationis, licet remotè & deficienter, vt ex superioribus patet *. Sic ergo vnumquodque dicitur bonum bonitate diuina, sicut primo principio exemplari effectiuo, & finali totius bonitatis. Nihilominus tamen vnumquodque dicitur bonum similitudine diuinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas vna omnium, & etiam multæ bonitates. *q.4.ar.1.*

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QVÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos diuisa.

POst considerationem diuinæ perfectionis, considerandum est de eius infinitate, & de existentia eius in rebus: attribuitur enim Deo, quod sit vbique, & in omnibus rebus, in quantum est incircumscriptibilis, & infinitus.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus sit infinitus?

¶ Secundo, vtrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam?

¶ Tertio, vtrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem?

¶ Quarto, vtrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem?

Art. 1. *Vtrum Deus sit infinitus?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis & materiæ, vt dicitur in 3. Phys.* Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus. 35

1.d.43.q.1. a.1. & 1. cont. c.43. & po. q.1. a.2. Et opusc.3. a.18.19. & 20.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosoph. in 1. phys.* finitum & infinitum conueniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, vt supra ostensum est *. Ergo non competit sibi esse infinitum.

¶ 3. Præterea, Quod ita est hic, quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc, quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, & non est aliud. Non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

** text.66. tom.2.* ** text. 15. tom.2.* ** q.3.a.1.*

SED contra est, quod dicit Damas.* quod Deus est infinitus, & æternus, & incircumscriptibilis. *Lib. 1. orthod. fid. cap.4.*

RESPONDEO dicendum, quod omnes antiqui Philosophi attribuunt infinitum primo principio, vt dicitur in 3. Physic.* & hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam errauerunt circa natura primi prin- ** text. 30. tom.2.*

cipij: consequens fuit, vt errarent circa infinitatem
ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum: finitur autem
362 quodammodo & materia per formam, & forma per
135 materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit vnam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur: & ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti: est enim quasi materia non habēs formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur. Vnde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, vt ex su-
q. 4. art. 1. perioribus patet *. Cum igitur esse diuinum non sit
q. 3. ar. 4. esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsi-
17 stens, vt supra ostensum est *: manifestum est, quod
† Conc. La. ipse Deus sit infinitus †, & perfectus.
sub Innoc. Et per hoc patet responsio ad primum.
iij. c. 1. re- Ad secundum dicendum, quod terminus quantita-
fertur in c. tis est sicut forma ipsius: cuius signum est, quod figura
1. text. de quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam
summ. trin. forma circa quantitatem. Vnde infinitum quod com-
ibi, immen- petit quantitati, est infinitum, quod se tenet ex parte
sus. materiæ: & tale infinitum non attribuitur Deo, vt di-
** in co. a.* ctum est *.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo: pro-
vt dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, & alia remouentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens
234 e, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab om-
36 ni albedine existente in subiecto.

q. 30. ar. Art. 2. *Vtrum aliquid aliud, quam Deus possit esse infinitum*
24. & q *per essentiam?*

86. 2. c. & AD secundum sic proceditur. Videtur, quod aliquid
1. di. 43. q. aliud quam Deus possit esse infinitum per essen-
1. a. 2. c. & tiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ eius. Si
5. meta. 2. enim essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus
lem. 10. sit infinita. Ergo potest producere effectum infini-
tum,

tum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

¶ 2. Præterea, Quidquid habet virtutem infinitam habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam: apprehendit enim vniuersale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata, est infinita.

¶ 3. Præterea, Materia prima aliud est à Deo, vt supra ostensum est *. Sed materia prima est infinita. q.3.ar.2 & Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum. 8.ad 3.

Sed contra est, quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, vt dicitur in 3. Physic.* Omne au- tex.30.c.2. tem quod est præter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil, quod est præter Deum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum, quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est, quod omne existens in actu habet aliquam formam: & sic materia eius est determinata per formam. Sed quia materia secundum quod est sub vna forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales: quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid: vtpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod conuenit formæ, sic manifestum est, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, vt quidam de Angelis opinantur: erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum huiusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam: sed d quia forma creata sic subsistens habet esse, & non est 262 suum esse, necesse est, quod ipsum eius esse sit receptum & contractum ad terminatam naturam. Vnde non potest esse infinitum simpliciter. 151 b

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius: quia esse subsistens non est esse creatum: vnde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum: hoc enim 242 c esset contradictoria esse simul: ita non potest facere 153 aliquid infinitum simpliciter. 151 b

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum, quod 433 d

virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc, quod intellectus est forma non in materia, sed vel totaliter separata: sicut sunt substantiæ Angelorum, vel ad minus potentia intellectiua, quæ non est actus alicuius organi in anima intellectiua corpori coniuncta.

Ad tertium dicendum, quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam; cum non sit ens in actu, sed potentia tantum. Vnde magis est aliquid concreatum, quam creatum.

241 c materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid: quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

Art. 3. *Vtrum posit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem?*

37 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod posit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.

ver. q. 2. a. 2. & 9. quo. art. 1. & 12. quo. a. 1. * tex. 18. tom. 2.

In scientiis enim Mathematicis non inuenitur falsum, quia abstrahentium non est mendacium, vt dicitur * in 2. Physic. Sed scientiæ Mathematicæ vtuntur infinito secundum magnitudinem: dicit enim Geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

¶ 2. Præterea, Id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile conuenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis: sed magis finitum & infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

¶ 3. Præterea, Magnitudo diuisibilis est in infinitum. Sic enim diffinitur continuum, quod est in infinitum diuisibile, vt patet in 3. Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo diuisioni opponatur additio, & diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo posit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

¶ 4. Præterea, Motus & tempus habent quantitatem & continuitatem à magnitudine, super eam transit motus, vt dicitur in quarto Physic. Sed non est contra rationem temporis & motus, quod sint infinita: cum vnumquodque indiuisibile signatum in tempore & motu circulari sit principium & finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita:

SED contra, Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum: quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie, &

& linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

RESPONDEO dicendum, quod alind est esse infinitum secundum suam essentiam & secũdum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, vt pote ignis, vel aër: non tamen esset infinitum secundum essentiam: quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, & ad aliquod indiuiduum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, vtrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem? 30.

¶ Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur: scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas: & naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia, & forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia: inter quæ est quantitas. Vnde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem & in maius, & in minus. Vnde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem: corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem: nec rectum, quia nihil mouetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum: quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca: & sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neq; secundum motum circularem: quia in motu circulari oportet quod vna pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars: quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duæ lineæ protractæ à centro, quanto longius protrahuntur à centro, tanto longius distant abinuicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent abinuicem: & sic vna numquam posset peruenire ad locum alterius. De corpore etiam Mathematico eadem ratio est: quia si imaginemur corpus Mathematicum existens actu, oportet quod imaginemus ipsum sub aliqua forma: quia nihil est actu nisi per suam formam. Vnde cum forma quanti, in quantũ huiusmodi sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram: &

ex 1. Physic.

ex primo cæli.

sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino, vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod Geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu: sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua possit subtrahi quantum necesse est: & hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quod licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, siue circularis, vel triangularis, & similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est: vnde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum, quod infinitum quod conuenit quantitati, vt dictum est *, se tenet ex parte materiæ: per diuisionem autem totius acceditur ad materiam: nam partes se habent in ratione materiæ. Per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ: & ideo non inuenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in diuisione tantum.

a. 2. huius q. ad 2.

Ad quartum dicendum, quod motus & tempus non sunt secundum totum in actu, sed successiuè: vnde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum, quod conuenit quantitati, & se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis: non autem totalitati temporis vel motus: esse enim in potentia conuenit materiæ.

Art. 4. *Vtrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem?*

38 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

Ver. q. 2. ar. 10. & 9. quoli. ar. 1.

¶ 2. Præterea, Cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod indiuiduum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

¶ 3. Præterea, Ea quæ non opponuntur adinuicem, non impediunt se inuicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis: & sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

SED

Sed contra est, quod dicitur Sap. 11. Omnia in pondere, numero & mensura disposuisti.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Aui. & Algazel dixerunt *, quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se: sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid vt multitudo infinita sit: & hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Vnde eius generatio numquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. *super 3. Physic.*

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet, quod sit ars in anima: & manus mouens, & martellus: & si hac in infinitum multiplicarentur, numquam opus fabrile compleretur: quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc, quod vnum frangitur & accipitur aliud, est multitudo per accidens. Accidit enim quod multis martellis operetur, & nihil differt vtrum vno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens c. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per vnum. Vnde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, siue per se, siue per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata: & omne creatum, sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur: non enim in vanum agens aliquod operatur. Vnde necesse est, quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est: quia augmentum multitudinis consequitur diuisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus diuiditur, tanto plura secundum numerum resultant. Vnde sicut infinitum inuenitur in potentia in diuisione continui, quia proceditur ad materiam, vt supra ostensum est *: eadem ratione etiam infinitum inuenitur in potentia in additione multitudinis. 247 *f.* *ar. præ.*

Ad primum ergo dicendum, quod vnumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum vt sit tota simul, sed successiuè: & similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum vt sit totum simul, sed successiuè: quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, vt trilaterum, quadrilaterum, & sic inde. Vnde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod sit tota simul: ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum, quod licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum: tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Vnde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QVÆSTIO VIII.

De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos diuisa.

QVia vero infinito conuenire videtur quod vbique, & in omnibus sit: considerandum est, vtrum hoc Deo conueniat.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus sit in omnibus rebus?

¶ Secundo, vtrum Deus sit vbique?

¶ Tertio, vtrum Deus sit vbique per essentiam, & potentiam, & præsentiam?

¶ Quarto, vtrum esse vbique sit proprium Dei?

Art. I. *Utrum Deus sit in omnibus rebus?*

39 *1.d.37.q.1.a.1. & 3. cont. gent. c. 68.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalm.* Excelsus super omnes gentes Dominus, &c. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

** Ps. 112.* ¶ 2. Præterea, Quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Vnde Augustinus in lib. 83. quæst. dicit *, quod in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi. *qu. 20. in princ. habetur t. 4.*

¶ 3. Præterea, Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam, quæ ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus.

¶ 4. Præterea, Dæmones res aliquæ sunt: nec tamen Deus est in dæmonibus: non enim est conuentio

lucis ad tenebras, vt dicitur 2. ad Cor. 6. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

SED contra, Vbicunque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. Ergo Deus est in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum, quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediatè agit, & sua virtute illud contingere: vnde in 7. Physicorum * probatur, quod motum, & mouens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius: sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conseruantur: sicut lumen causatur in aëre à sole, quandiu aër illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse: tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quæ in re sunt (vt ex supradictis patet*.) Vnde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, & intime.

à text. 10. vsque ad 13. inclusiuè to. 2.
142.
44.
516.
508.
q. 7. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ: & tamen est in omnibus, vt causans omnium esse, vt supra dictum est *.

*in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente: tamen spiritualia continent ea, in quibus sunt: sicut anima continet corpus. Vnde & Deus est in rebus, sicut continens res: tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso. 69.

Ad tertium dicendum, quod nullius agentis quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Vnde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deũ non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ, vel gratiæ: sicut & ipse est super omnia per excellẽtiã suæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod in dæmonibus intelligitur & natura, quæ est à Deo, & deformitas culpæ, quæ non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in dæmonibus. Sed cum hac

additione,

erminatum situm, non potest esse in pluribus partius loci, vel in pluribus locis: & similiter indiuisibile ctionis, vel motus, quia habet determinatum ordiem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus artibus temporis. Aliud autem indiuisibile est, quod st extra totum genus continui: & hoc modo substanæ incorporeæ, vt Deus, Angelus, & anima, dicuntur sse indiuisibiles. Tale igitur indiuisibile non applicaur ad continuum, sicut aliquid eius, sed in quantum ontingit illud sua virtute. Vnde secundum quod virus sua se potest extendere ad vnum vel multa, ad aruum vel magnum: secundum hoc est in vno, vel luribus locis, & in loco paruo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quod totum dicitur respetu partium. Est autem duplex pars: scilicet pars essentiæ, vt forma & materia dicuntur partes compoiti: & genus & differentia partes speciei. Est etiam ars quantitatis, in quam scilicet diuiditur aliqua quantitas *e*. Quod ergo est totum in aliquo loco totaitate quantitatis, non potest esse extra locum illum: 376
quia quantitas locati commēsuratur quantitati loci: vnde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiæ non commensuratur totaitati loci. Vnde non oportet, quod illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiæ: quia secundum perfectam rationem suæ speciei inuenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quātitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis *e*, ita 376
Deus totus est in omnibus, & singulis.

Art. 3. *Vtrum Deus sit vbique per essentiam, præsentiam, & potentiam?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod male assi- 41
gneutur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur, quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, *1.d.37.q.1.*
potentiam, & præsentiam. Id enim per essentiam est *a.1. & in*
in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non *expos.lit.*
est essentialiter in rebus: non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 2. Præterea, Hoc est esse præsentem alicui rei,

scilicet

scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in omnibus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam, & præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quod Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam.

¶ 3. Præterea, Sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam, & voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam, & voluntatem. Ergo nec per potentiam.

¶ 4. Præterea, Sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei: ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse specialiter modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Cant 5. fin. SED contra est, quod dicit gloss.* super Cant. Cant. quod Deus communi modo est in omnibus rebus, præsentia, potentia, & substantia: tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

RESPONDEO dicendum, quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Vno modo per modum causæ agentis: & sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante: quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, & desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit & diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet q. 12. a. 4. rationalis creatura per gratiam, vt infra patebit*, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est, ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit vbique præsens. Per præsentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus, quæ in prospectu ipsius sunt, sicut omnia, quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam, vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo eius substantia habetur.

† Epiph. hæres. 66. 156 Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi †, qui dixerunt diuinæ potestati subiecta spiritualia esse, & incorporalia: visibilia vero, & corporalia subiecta esse dicebant potestati principij contrarij. Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt vero alij, qui licet crederent omnia esse

subiecta

subiecta diuinæ potentiæ, tamen prouidentiam diuinam vsque ad hæc inferiora corpora non extendebant: ex quorum persona dicitur Iob 22. Circa cardines cœli perambulat, nec nostra considerat. Et contra hos oportuit dicere, quod sit in omnibus per suam præsentiam.

Fuerunt vero alij, qui licet dicerent omnia ad Dei prouidentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse à Deo creata: sed quod immediate creauit primas creaturas, & illæ creauerunt alias *e*. 39.
Et contra hos oportet dicere, quod sit in omnibus per essentiam. Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, & aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus, vt causa essendi, sicut dictum est *. *ar. 1. huius quæst.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam: non quidem rerum, quasi sit de essentia earum: sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus, vt causa essendi, sicut dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subiacet eius conspectui, quod tamē distat ab eo secundum suam substantiam, vt dictum est *. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, & præsentiam. *ar. 1. huius quæst.* *in corpore art.*

Ad tertium dicendum, quod de ratione scientiæ, & voluntatis est, quod scitum est in sciente, & volitum in volente. Vnde secundum scientiam, & voluntatem magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est, quod sit principium agendi in aliud. Vnde secundum potentiam agens comparatur, & applicatur rei exteriori: & sic per potentiam potest dici agens esse in altero. 17.

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantia facit Deum esse in aliquo, sicut obiectum cognitum, & amatum, nisi gratia: & ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per vnionem: de quo modo suo loco agetur *e*, tertia parte, quæst. 2. 18. 42. *1. d. 37. q. 2. a. 2. & 3. con. gen. c. 68. & l. 4. c. 17. 16. & quol. 11. q. 1. a. 2.*

Art. 4. *Vtrum esse vbique sit proprium Dei?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod esse vbique non sit proprium Dei. Vniuersale enim secundum Philosophum * est vbique & semper: materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est vbique. Neutrum autem horum est Deus, vt ex præmissis patet ** 1. Poste. text. 43. to. 1.*

* q. 3. a. 1. vsque ad 5. inclus.

patet * e. Ergo esse vbique non est proprium Dei.

a 17 — 76 c 15 21 — * text. 4. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Numerus est in numeratis. Sed totum vniuersum est constitutum in numero, vt patet Sap. 11. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto vniuerso: & ita vbique.

¶ 3. Præterea, Totum vniuersum est quoddam totum corpus perfectum, vt dicitur in 1.* Cœli, & mun. Sed totum vniuersum est vbique: quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est vbique.

¶ 4. Præterea, Si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset vbique. Et sic esse vbique non videtur proprium Dei.

* c. 6. non procul à fin. tom. 3.

¶ 5. Præterea, Anima, vt dicit August.* in 6. de Trinitat. est tota in toto corpore, & tota in qualibet eius parte. Si ergo non esset in mundo, nisi vnum solum animal, anima eius esset vbique. Et sic esse vbique non est proprium Dei.

* ep. 3. aliquant. à pr. tom. 2.

¶ 6. Præterea, vt August.* dicit in epist. ad Volusianum, Anima vbi videt, ibi sentit: & vbi sentit, ibi viuit: & vbi viuit, ibi est. Sed anima videt quasi vbique, quia successiuè videt: videt etiam totum cœlum. Ergo anima est vbique.

* li. 1. c. 7. circ. princ. tom. 2.

SED contra est, quod Ambr.* dicit in lib. de Spiritu sancto: Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui omnibus, & vbique, & semper est? quod vtique diuinitatis est proprium.

RESPONDEO dicendum, quod esse vbique primo & per se est proprium Dei. Dico autem esse vbique primo, quod secundum se totum est vbique. Si quid enim esset vbique secundum diuersas partes in diuersis locis existens, non esset primo vbique: quia quod conuenit alicui ratione partis suæ, non conuenit ei primo: sicut si homo est albus dente, albedo non conuenit primo homini, sed denti. Esse autem vbique per se dico id, cui non conuenit esse vbique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum milij esset vbique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur conuenit esse vbique alicui, quando tale est, quod qualibet positione facta sequitur illud esse vbique. Et hoc propriè conuenit Deo: quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita præter ista, quæ sunt, oportet in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse, nisi per ipsum. Sic igitur esse vbique primo & per se conuenit Deo: & est proprium eius: quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod vniuersale & materia

materia prima sunt quidem vbique, sed non secundum idem esse *e*. *b*

Ad secundum dicendum, quod numerus, cùm sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem: & sic non sequitur quod sit primo & per se vbique. 107

Ad tertium dicendum, quod totum corpus vniuersi est vbique, sed non primo: quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se: quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum, quod si esset corpus infinitum, esset vbique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum, quod si esset vnum solum animal, anima eius esset vbique, primo quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Vno modo secundum quod hoc aduerbium (alicubi) determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est, quod dum cœlum videt, in cœlo videt, & eadem ratione in cœlo sentit: non tamen sequitur, quod in cœlo viuat, vel sit: quia viuere, & esse non important actum transeuntem in exterius obiectum. Alio modo potest intelligi secundum quod aduerbium determinat actum videntis, secundum quod exit à vidente. Et sic verum est, quod anima vbi sentit & videt, ibi est & viuit secundum istum modum loquendi: & ita non sequitur quod sit vbique.

QVÆSTIO IX.

De Dei immutabilitate, in duos articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de immutabilitate, & æternitate diuina, quæ immutabilitatem consequitur.

CIRCA immutabilitatem vero quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum Deus sit omnino immutabilis?

¶ Secundo, vtrum esse immutabile sit proprium Dei?

Art. I. *Vtrum Deus sit omnino immutabilis?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit omnino immutabilis. Quicquid enim mouet seipsum est aliquo modo mutabile. Sed sicut dicit August.* super Genes. ad litteram: Spiritus creator mouet se, nec per tempus, nec per locum. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis. 43 1. d. 8. q. 3. a. 1. Et opu. 3. c. 4. * l. 8. super Gen. c. 20.

¶ 2. Præterea, Sap. 7. dicitur de sapientia, quod est mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis. in fin. to. 3.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Appropinquari, & elongari, motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in scriptura, Iacob. 4. Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis. Ergo Deus est mutabilis.

† Vide cōcil. Later. sub Inno. iij. c. I. extra de summa Trin. ibi. & incommutabilis.

SED contra † est quod dicitur Malach. 3. Ego Deus, & non mutor.

RESPONDEO dicendum, quod ex præmissis * ostenditur, Deum esse omnino immutabilem.

Primo quidem: quia supra ostensum est *, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; & quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permistione alicujus potentiæ, eo quod potentia simpliciter est posterior actu *e*. Omne autem

* q.2.ar.3. quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo

* q.2.ar.3. in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

20 Secundo, quia omne quod mouetur, quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid transit: sicut quod mouetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam: & sic in omni eo quod mouetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est au-

q.3.ar.7. tem supra*, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Vnde manifestum est, quod Deus moueri non potest.

Tertio, quia omne quod mouetur, motu suo aliquid acquirit, & pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius

23 esse *e*, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Vnde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Loco cit. in arg. Ad primum ergo dicendum, quod August. * ibi lo-

quitur secundum modum, quo Plato dicebat primum

III mouens mouere seipsum *e*, omnem operationem nominans motum: secundum quod etiam ipsum intelligere & velle & amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit & amat seipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus mouet seipsum, non autem secundum quod motus & mutatio est existentis in potentia: vt nunc loquimur de mutatione & motu.

Ad secundum dicendum, quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie: secundum quod suam similitudinem diffundit vsque ad vltima rerum: nihil enim esse potest, quod non procedat à diuina sapiētia per quandam imitationem, sicut à primo principio effectiuo & formali, prout etiam artificiata procedunt

à sapientia

à ſapientia artificis. Sic igitur in quantum ſimilitudo diuinæ ſapientiæ gradatim procedit à ſupremis, quæ magis participant de eius ſimilitudine, vſque ad infima rerum, quæ minus participant: dicitur eſſe quidam proceſſus & motus diuinæ ſapientiæ in res: ſicut ſi dicamus Solem procedere vſque ad terram, in quantum radius luminis eius vſque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionyſ. * cap. 1. cœleſt. hierarch. dicens, quod omnis proceſſus diuinæ manifeſtationis venit ad nos à patre luminum moto.

cap. 1. in princ.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi dicuntur de Deo in ſcripturis metaphorice. Sicut enim dicitur Sol intrare domum vel exire, in quantum radius eius pertingit ad domum: ſic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere à nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipſius, vel ab eo deficimus.

Art. 2. *Vtrum eſſe immutabile ſit Dei proprium?* 44.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod eſſe immutabile non ſit proprium Dei. Dicit enim Philoſophus in 2. Metap. * quod materia eſt in omni eo, quod mouetur. Sed ſubſtantiæ quædam creatæ, ſicut angeli & animæ non habent materiam, vt quibuſdam videtur. Ergo eſſe immutabile non eſt proprium Dei.

¶ 2. Præterea, Omne quod mouetur, mouetur propter aliquem finem: quod ergo iam peruenit ad vltimum finem, non mouetur. Sed quædam creaturæ iam peruenerunt ad vltimum finem, ſicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ ſunt immobiles.

1. q. 14. a. 25. & q. 19. a. 7. & 1. d. 8. q. 3. a. 1. & 2. & d. 19. q. 5. ar. 3. & 1. con. c. 13. 14. & 15. Et opuſc. 3. c. 4. 1[illegible]. 17. 124. & 222.

¶ 3. Præterea, Omne quod eſt mutabile, & variabile. Sed formæ ſunt inuariabiles: dicitur enim in libro ſex principiorum *, quod forma eſt ſimplici & inuariabili eſſentia conſiſtens. Ergo non eſt ſolius Dei proprium eſſe immutabile.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt. * in lib. de natura boni, ſolus Deus immutabilis eſt: quæ autem fecit, quia ex nihilo ſunt, mutabilia ſunt.

** 2. metaſe. 12. t. 3.*
**ca. de forma, in prin. to. 1.*
** De nat. boni. c. 1. tom. 6. & Conc. Later. Præc. ar. cit.*

RESPONDEO dicendum, quod ſolus Deus eſt omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo eſt mutabilis. Sciendum eſt enim, quod mutabile poteſt aliquid dici dupliciter. Vno modo per potentiam, quæ in ipſo eſt. Alio modo per potentiam, quæ in altero eſt: omnes enim creaturæ antequam eſſent, non erant poſsibiles eſſe per aliquã potentiam creatam, cum nullum creatum ſit æternum; ſed per ſolam potentiam diuinam, in quantum Deus poterat eas in eſſe producere. Sicut autem vt voluntate Dei dependet, quod res in eſſe producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in eſſe conſeruat: non enim

aliter

aliter eas in esse conseruat, quam semper eis esse dando. Vnde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, vt patet per Augustinum 4.
l.4.c.12. cir. prin. rem 3. * super Genesim, ad litteram. Sicut igitur in potentia creatoris fuit, vt res essent antequam essent in seipsis, ita in potentia Creatoris est postquam sunt in seipsis: vt non sint. Sic igitur per potentiam, quæ est in altero scilicet in Deo, sunt mutabiles in quantum ab ipso ea nihilo potuerunt produci in esse, & de esse possunt reduci in non esse. Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet actiua & passiua. Dico autem potētiam passiuam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse: sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum, in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Vnde in corporibus inferioribus est mutabilitas: & secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum priuatione formæ substantialis ipsorum: & quantum ad esse accidentalé, si subiectum compatiatur secum priuationem accidentis: sicut hoc subiectum, homo, compatitur secum non album, & ideo potést mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subiecti, priuatio illius accidentis non potest stare cum subiecto. Vnde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero cœlestibus materia non compatitur secum priuationem formæ: quia forma perficit totam potentialitatem materiæ: & ideo non sunt
367 mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale: quia subiectum compatitur secum priuationem huius loci, vel illius. Substantiæ vero incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum priuationem huius actus: quia esse consequitur formam: & nihil corrumpitur nisi per hoc, quod amittit formam. Vnde in ipsa for-
265 ma non est potentia ad non esse: & ideo huiusmodi
367 substantiæ sunt immutabiles & inuariabiles secun-
c.4. de di. no. parum à princ. dum esse. Et hoc est quod dicit Dionys.* 10. cap. de diuin. nom. quod substantiæ intellectuales, creatæ mundæ sunt à generatione, & ab omni variatione, sicut incorporales & immateriales: sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Vna secundum quod sunt

ad finem: & sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, vt Damas. * dicit. Alia *l. 2. c. 3. & 4.*
secundum locum, in quantum virtute sua finita possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant: quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, vt supra dictum est *. Sic igitur in *q. 8. ar. 2.*
omni creatura est potentia ad mutationem: vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia: 40 42
vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cœlestia: vel secundum ordinem ad finem, & applicationem virtutis ad diuersa, sicut in angelis *e*: & vniuersaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse, & non esse earum. Vnde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est, omnino immutabilem esse. 49 333

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo, quod est mutabile secundum esse substantiale, vel accidentale. De tali enim motu Philosophi tractauerunt.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex diuina virtute: tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formæ dicuntur inuariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis: subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur. Vnde patet, quod secundum quod sunt, sic variantur: non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est *e*. 6

QVÆSTIO X. 29

De Dei æternitate, in sex articulos diuisa.

DEinde quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primo, quid sit æternitas.
¶ Secundo, vtrum Deus sit æternus?
¶ Tertio, vtrum esse æternum sit proprium Dei? 45
¶ Quarto, vtrum æternitas differat ab æuo, & tempore? *1. d. 8. q. 2. a. 1. &*
¶ Quinto, de differentia æui, & temporis. *d. 19. q. 2. a. 1. & po. q. 3. a. 14.*
¶ Sexto, vtrum sit vnum æuum tantum, sicut est vnum tempus, & vna æternitas? 10.

Art. 1. *Vtrum conuenienter diffiniatur æternitas, quod est interminabilis vita tota simul & perfecta possessio?* *l. 3. pres. 2. circ. prin.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit conueniens diffinitio æternitatis, quam Boet. * ponit

ponit 3. de consol. dicens, quod æternitas est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio. Interminabile enim negatiue dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia: quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni interminabile.

¶ 2. Præterea, Æternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis vita, sed magis esse.

¶ 3. Præterea, Totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non conuenit, cum sit simplex. Ergo inconuenienter dicitur tota.

¶ 4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies & tempora. Dicitur enim Micheæ 5. Egressus eius ab initio à diebus æternitatis. Et ad Rom. 16. cap. Secundum reuelationem mysterij temporibus æternis taciti. Ergo æternitas non est tota simul.

¶ 5. Præterea, Totum & perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit, tota superflue additur, quod sit perfecta.

¶ 6. Præterea, Possessio ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum, quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius & posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, & vna pars post alteram: ex hoc quod numeramus prius & posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quam numerus prioris & posterioris in motu, in eo autem quod caret motu & semper eodem modo se habet, non est accipere prius & posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris & posterioris in motu: ita in apprehensione vniformitatis eius, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium & finem habent in tempore, vt dicitur in quarto Physicorum *. & hoc ideo, quia in omni eo, quod mouetur, est accipere aliquod principium, & aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primo ex hoc, quod id, quod est in æternitate, est interminabile, id est, principio & fine carens: vt terminus

4. physic. text. 120. tom. 2.

minus ad vtrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa æternitas succeßione caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicia consueuerunt per negationem diffiniri, sicut punctus est cuius pars non est: Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum: sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium peruenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod est vere
æternum, non solum est ens, sed viuens: & ipsum vi-
uere se extendit quodammodo ad operationem, non
autem esse: pretentio autem durationis videtur at- 111
tendi secundum operationem magis quam secundum
esse. Vnde & tempus est numerus motus.

Ad tertium dicendum quod æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in scripturis nominatur: sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus succeßiuis.

Ad quintum dicendum, quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est succeßiuum, & nunc temporis, quod est imperfectum. Dicitur ergo tota simul ad remouendum tempus: & perfecta ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod poßidetur, firmiter & quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem & indeficientiam æternitatis, vsus est nomine poßeßionis.

Art. 2. *Vtrum Deus sit æternus?* 46

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boët. * quod nunc fluens facit tempus: nunc stans facit æternitatem, & August. * dicit in lib 83. quæstionum, quod Deus est auctor æternitatis. Ergo Deus non est æternus.

¶ 2. Præterea, Quod est ante æternitatem, & post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed Deus est ante æternitatem (vt dicitur in * lib. de causis) & post æternitatem. Dicitur enim Exod. 3. quod Dominus regnabit in æternum & vltra. Ergo esse æternum non conuenit Deo.

¶ 3. Præterea, Æternitas mensura quædam est. Sed Deo non conuenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

¶ 4. Præterea, In æternitate non est presens, præ-

2.d.2.q.1.a.1.c. Et 1.cont.c.15. Et po.q.3.a.17.23. & opusc.3.c.5.6.7.& 8.

** li. 5. de consol. ex prosa vl.*

** q.23.*

** Propos. 2. inter opera Aristot. to. 3.*

art. prac. teritum vel futurum,cum sit tota simul, vt * dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis,præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

in suo symbolo de cõfess fidei. Idem Conc. Late. sub Inno. iij. c.1. SED contra est quod dicit Athanasius *, Æternus pater, æternus filius, æternus Spiritus sanctus.

RESPONDEO dicendum, quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum,vt ex dictis patet *. Vnde cum Deus sit maxime immutabilis *e*, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed
** art.prac.* est sua æternitas: cum tamen nulla alia res sit sua
43 duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse vniforme. Vnde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum, quod nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc: ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. Quod *loc. cit. in arg.* autem dicit August. * quod Deus est auctor æternitatis, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo & suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, provt participatur à *eadem propos.2. circ. fi. to.3c* substantiis immaterialibus.Vnde & ibidem * dicitur, quod intelligentia parificatur æternitati. Quod autem dicitur in Exod. Dominus regnabit in æternum & v'tra: sciendum, quod æternum accipitur ibi pro sæculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit vltra æternum:quia durat vltra quodcumque sæculum,id est vltra quamcumque durationem datam.Nihil est enim aliud sæculum,quam pe-*Primo li. de cœl. te. 100. t.2.* riodus cujuslibet rei,vt dicitur in libro primo de cœlo *. Vel dicitur etiam vltra æternum regnare:quia si etiam aliquid aliud semper esset (vt motus cœli,secundum quosdam Philosophos) tamen Deus vltra regnat: in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicēdum,quod æternitas non est aliud quam ipse Deus.Vnde nō dicitur Deus æternus,quasi sit aliquo modo mensuratus: sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionē nostram tantum.

Ad quartum dicendum, quod verba diuersorum temporum attribuuntur Deo,in quantum ejus æter-
28 nitas omnia tempora includit *e*: non quod ipse varietur per præsens, præteritum, & futurum.

Art. 3.

Art. 3. *Vtrum esse æternum sit proprium Dei.* 47.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Daniel. 12. quod qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

1. d. 8. q. 2. a. 2. & d. 19. q. 1. a. 1. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 3. Et 1. cont. gen. c. 15. & causis l. 2. col. 1.

¶ 2. Præterea, Matth. c. 25. dicitur: Ite maledicti in ignem æternum. Non igitur solus Deus est æternus.

¶ 3. Præterea, Omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, & omnes propositiones demonstratiuæ. Ergo non solus Deus est æternus.

SED contra est, quod dicit August. * ad Marcellam: Deus solus est, qui exordium non habet. Quicquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Id habet Hieronym. ad Dam. in epistol. quoniam vetusto. ã med. t. 3. refertur etiã 1. sent d 8. par. A.

RESPONDEO dicendum, quod æternitas vere & proprie in solo Deo est: quia æternitas immutabilitatem consequitur, vt ex dictis patet *. Solus autem Deus est omnino immutabilis, vt est superius ostensum *. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quod nunquam esse desinunt: & secundum hoc dicitur Ecclesiast. primo de terra, quod in æternum stat: & sic æternitas angelis attribui potest, secundum illud Psal. 75. Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis. Quædam etiam æterna in scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint. Sicut in Psalm. dicuntur montes æterni. Et Deut. 33. etiam dicitur, De pomis colliũ æternorum. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel vlterius secundum operationem, sicut angeli & beati, qui verbo fruuntur: quia quantum ad illam visionem verbi non sunt in sancti volubiles cogitationes, vt dicit August. * 15. de Trinit. Vnde & videntes Deum dicuntur habere vitam æternam: secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant, &c.

** art. præc. * q. 9. a. 1. & 2.*

333

15. de Trinit. c. 16. in fi. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum, quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud

Iob. 24. Ad nimium calorem transibunt ab aquis niuium. Vnde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud Psal. 80. Erit tempus eorum in sæcula.

Ad tertium dicendum, quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem secundum
6. *met. te.* Philosophum 6. Metaph. est in intellectu. Secundum
8. *lo.* 3. hoc igitur vera & necessaria sunt æterna, quia sunt
in intellectu æterno, qui est intellectus diuinus solus. Vnde non sequitur, quod aliquid extra Deum sit æternum.

Art. 4. *Vtrum æternitas differat à tempore?*

48
inf. ar. 5. & AD quartum sic proceditur. Videtur, quod æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas
1. *d.* 10. *q.* esse mensuras durationis simul, nisi vna sit pars alte-
2. *ar.* 1. rius. Non enim sunt simul, duo dies, vel duæ horæ:
& 2. *d.* 2. sed dies & hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed
q. 1. *ar.* 1. æternitas & tempus sunt simul: quorum vtrumque
Et quol. 5. mensuram quandam durationis importat. Cum igitur
q. 4. & æternitas non sit pars temporis, quia æternitas exce-
quol. 10. *q.* dit tempus, & includit ipsum: videtur quod tempus
2. & *po. q.* sit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.
3. *a.* 14 18. ¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum in 4. Phy-
* 4. *Phys.* sic.* nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed
te. 121. & hoc videtur constituere rationem æternitatis: quod sit
104. *to.* 2. idem indiuisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam à tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam à tempore.

¶ 3. Præterea, Sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, vt dicitur in 4. Physic. ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis
l. 4. *Phys.* esse. Sed æternitas est mẽsura primi esse, quod est esse
tex. 133. *to.* diuinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed
2. esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas, vel aliquid æternitatis.

SED contra est, quod æternitas est tota simul. In tempore autem est prius & posterius. Ergo tempus & æternitas non sunt idem.

RESPONDEO dicendum, quod manifestum est, tempus & æternitatem non esse idem. Sed huius diuersitatis rationem quidam assignauerunt ex hoc, quod æternitas caret principio & fine, tempus autem habet principium & finem. Sed hæc est differentia per accidens, & non per se: quia dato quod tempus semper fuerit, & semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum cœli ponunt sempiternum,

adhuc

adhuc remanebit differentia inter æternitatem & tempus, vt dicit Boët.* in libro de conſolatione, ex hoc, quod æternitas eſt tota ſimul. Quod tempori non conuenit: quia æternitas eſt menſura eſſe permanentis, tempus vero eſt menſura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad menſurata, & non quantum ad menſuras, ſic habet aliam rationem quia ſolum illud menſuratur tempore, quod habet principium, & finem in tempore, vt dicitur in 4.*Phyſicorum. Vnde ſi motus cœli ſemper duraret, tempus non menſuraret ipſum ſecundum ſuam totam durationem, cum infinitum non ſit menſurabile: ſed menſuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium & finem in tempore. Poteſt tamen & aliam rationem habere ex parte iſtarum menſurarum, ſi accipiatur finis & principium in potentia: quia etiam dato quod tempus ſemper duret, tamen poſsibile eſt ſignare in tempore & principium & finem, accipiendo aliquas partes ipſius: ſicut dicimus principium & finem diei vel anni: quod non contingit in æternitate. Sed tamen iſtæ differentiæ conſequuntur eam, quæ eſt per ſe & primo, differentiam, per hoc quod æternitas eſt tota ſimul, non autem tempus.

prosa 6. l. 5. de conſo.

4. Phyſic. text. 120. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, ſi tempus & æternitas eſſent menſuræ vnius generis: quod patet eſſe falſum ex his, quorum eſt tempus & æternitas menſura.

Ad ſecundum dicendum, quod nunc temporis eſt idem ſubiecto in toto tempore, ſed differens ratione: eo quod ſicut tempus reſpõdet motui, ita nunc temporis reſpondet mobili: mobile autem eſt idem ſubiecto in toto decurſu temporis, ſed differens ratione in quantum eſt hic & ibi: & iſta alternatio eſt motus. Similiter fluxus ipſius nunc ſecundum quod alternatur ratione, eſt tempus. Æternitas autem manet eadem & ſubiecto & ratione. Vnde æternitas non eſt idem quod nunc temporis.

Ad tertium dicendum, quod ſicut æternitas eſt propria menſura ipſius eſſe, ita tempus eſt propria menſura motus. Vnde ſecundum quod aliquod eſſe recedit à permanentia eſſendi, & ſubditur tranſmutationi: ſecundum hoc recedit ab æternitate, & ſubditur tempori. Eſſe ergo rerum corruptibilium, quia eſt tranſmutabile, non menſuratur æternitate, ſed tempore, tempus enim menſurat non ſolum quæ tranſmutantur in actu, ſed quæ ſunt tranſmutabilia. Vnde non ſolum menſurat motum, ſed etiam quietem: quæ eſt eius quod natum eſt moueri, & non mouetur.

Art. 5. *De differentia æui & temporis.*

49 *loc. sup. a. 4. notatis.* AD quintum sic proceditur. Videtur, quod æuum non sit aliud à tempore. Dicit enim August. * 8. super Genes. ad lit. quod Deus mouet creaturam spiritualem per tempus. Sed æuum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab æuo.

** 8. super Gen. c. 20. 22. 23. to. 3.*

¶ 2. Præterea, de ratione temporis est quod habeat prius & posterius: de ratione vero æternitatis est quod sit tota simul, vt dictum est *. Sed æuum non est eternitas. Dicitur enim Ecclesi. 1. quod sapientia æterna est ante æuum. Ergo non est totum simul, sed habet prius & posterius, & ita est tempus.

art. prae.

¶ 3. Præterea, si in æuo non est prius & posterius, sequitur quod in æuiternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cum igitur sit imposibile æuiterna non fuisse, sequitur quod imposibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus posit ea reducere in nihilum.

¶ 4. Præterea, cum duratio æuiternorum sit infinita ex parte post, si æuum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu: quod est imposibile. non igitur æuum differt à tempore.

lib. 3. d. consol. metro. 9. in princ.

SED contra est, quod dicit Boët. *qui tempus ab æuo ire iubes.

RESPONDEO dicendum, quod æuum differt à tempore, & ab æternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic asignant dicentes, quod æternitas principio, & fine caret: æuum habet principium, sed non finem: tempus autem habet principium & finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est *: quia si etiam semper æuiterna fuissent, & semper futura essent, vt aliqui ponunt: vel etiam si quandoque deficerent (quod Deo posibile esset) adhuc æuum distingueretur ab æternitate & tempore. Alij vero asignant differentiam inter hæc tria per hoc, quod æternitas non habet prius & posterius: tempus autem habet prius & posterius cum innouatione & veteratione: æuum habet prius, & posterius sine innouatione, & veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innouatio & veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius & posterius durationis non posit esse simul, si æuum habet prius & posterius, oportet quod priore parte æui recedente posterior de nouo adueniat: & sic erit innouatio in ipso æuo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconueniens. Ex hoc enim res temporalis

art. prae.

ralis inueteratur tempore, quod habet esse transmutabile, & ex transmutabilitate mensurari est prius & posterius in mensura, vt patet ex 4. Physicorum *. Si igitur ipsum æuiternum non sit inueterabile, nec innouabile, hoc erit, quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius & posterius. Est ergo dicendum, quod cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit à permanentia essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit: & huiusmodi mēsurantur tempore: sicut omnis motus, & etiam esse omnium corruptibilium. Quædam vero recedunt minus à permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis: tamen habent transmutationem adiunctam vel in actu, vel in potentia: sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile: tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum: vt similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; & cum transmutabilitate intelligentiarum, & affectionum, & locorum suo modo e. Et ideo huiusmodi mensurantur æuo, quod est medium inter æternitatem & tempus. Esse autem, quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius, & posterius: æuum autem non habet in se prius & posterius, sed ei coniungi possunt. Æternitas autem non habet prius, neque posterius, neque ea compatitur.

text. 120. tom. 2.

44 333 a

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones & intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Vnde & Augustinus * ibidem dicit, quod per tempus moueri, est per affectiones moueri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur æuo. Sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

lib. 8. sup. Gen. c. 20. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod æuum est totum simul, non tamen est æternitas: quia compatitur secum prius & posterius.

Ad tertium dicendum, quod in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti & futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparationem ad diuersas

partes temporis. Et cum dicit angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur diuinæ potentiæ. Cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Vnde cum esse & non esse angeli subsit diuinæ potentiæ, absolutè considerando potest Deus facere, quod esse Angeli non sit futurum: tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

153

Ad quartum dicendum, quod duratio æui est infinita: quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconueniens.

Art. 6. Vtrum sit vnum Æuum tantum?

50 — 2.d.2. q.1. a.2. & 5. q.1.a.4.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod non sit tantum vnum æuum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ. Maiestas & potestas æuorum est apud te Domine.

* ¶ 2. Præterea, Diuersorum generum diuersæ sunt mensuræ. Sed quædam æuiterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia: quædam vero sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est vnum æuum tantum.

¶ 3. Præterea, Cum æuum sit nomen durationis, quorum est vnum æuum, est vna duratio. Sed non omnium æuiternorum est vna duratio: quia quædam post alia esse incipiunt, vt maximè patet in animabus humanis. Non est ergo vnum æuum tantum.

¶ 4. Præterea, Ea quæ non dependent ab inuicem, non videntur habere vnam mensuram durationis. Propter hoc enim omnium temporalium videtur esse vnum tempus: quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed æuiterna non dependent ab inuicem: quia vnus angelus non est causa alterius. Non ergo est vnum æuum tantum.

SED contra, Æuum est simplicius tempore, & propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est vnum tantum. Ergo multo magis æuum.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod est vnum æuum tantum: quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa vnitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia
421 deuenimus. Dicunt autem quidam esse vnum tempus omnium temporalium, propter hoc, quod est vnus numerus omnium numeratorum: cum tempus sit numerus secundum Philosophum *. Sed hoc non sufficit: quia tempus non est numerus, vt abstractus extra

lib.4.Phy. text.101. tom.2.

numera

extra numeratum,sed vt in numerato existens, alioquin non esset continuus : quia decem vlnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium,sed diuersus diuersorum. Vnde alij assignant causam vnitatis temporis ex vnitate æternitatis,quæ est principium omnis durationis.Et sic omnes durationes sunt vnum, si consideretur eorum principium.Sunt vero multæ, si consideretur diuersitas eorum,quæ recipiunt durationem ex influxu primi principij.Alij vero assignant causam vnitatis temporis ex parte materiæ primæ , quæ est primum subiectum motus,cuius mensura est tempus.Sed neutra assignatio sufficiens videtur , quia ea,quæ sunt vnum principio,vel subiecto,& maxime remoto , non sunt vnum simpliciter,sed secundum quid.Est ergo ratio vnitatis temporis,vnitas primi motus,secundum quem cum sit simplicissimus,omnes alij mensurantur, vt dicitur in decimo Metaphysicorum *. Sic ergo tempus ad illum
motum comparatur non solum,vt mensura ad men- *tex.4.te.3.*
suratum : sed etiam vt accidens ad subiectum : & sic ab eo recipit vnitatem.Ad alios autem motus comparatur solum,vt mensura ad mensuratum. Vnde secũdum eorum multitudinem non multiplicatur : quia vna mensura separata multa mensurari possunt. Hoc igitur habito sciendum,quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio.Quidam enim dixerunt,quod omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, vt
Origenes dixit * : vel etiam multæ earum,vt quidam *lib. 1. pe-*
posuerunt.Alij vero dixerunt,quod omnes substantiæ *riar.c.8.to.*
spirituales processerunt à Deo quodam gradu & ordi- *4.cap. 10.*
ne. Et hoc videtur sentire Dionys.*, qui dicit decimo *& q.a.mo.*
capite cœlestis hierarchiæ , quod inter substantias *dio.*
spirituales sunt primæ , mediæ,& vltimæ , etiam in 530
vno ordine angelorum *e*. Secundum igitur primam a b
opinionem necesse est dicere , quod sunt plura æua , c d
secundum quod sunt plura æuiterna prima æqualia.
Secundum autem secundam opinionem oportet dice-
re,quod sit vnum æuum tantum : quia , cum vnum- *tex.3.& 4.*
quodque mensuretur simplicissimo sui generis , (vt *tom. 3.*
dicitur decimo Metaphysicorum*)oportet quod esse *q.50.a.4.*
omnium æuiternorum mensuretur esse primi æuiterni : quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est,(vt infra ostendetur*) concedimus ad præsens,vnum esse æuum tantum.

Ad primum ergo dicendum,quod æuum aliquando accipitur pro sæculo , quod est periodus durationis alicuius rei:& sic dicuntur multa æua,sicut multa sæcula.

Ad secundum dicendum, quod licet corpora cœlestia spiritualia differant in genere naturæ, tamen conueniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur æuo.

Ad tertium dicendum, quod nec omnia temporalia simul incipiunt: & tamen omnium est vnum tempus propter primum, quod mensuratur tempore. Et sic omnia æuiterna habent vnum æuum propter primum: etiam si non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod vnum, non requiritur quod illud vnum sit causa omnium eorum, sed quod sit simplicius.

QVÆSTIO XI.

De vnitate Dei, in quatuor articulos diuisa.

POst præmissa considerandum est de diuina vnitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vnum addat aliquid supra ens?

¶ Secundo, vtrum opponantur vnum & multa?

¶ Tertio, vtrum Deus sit vnus?

¶ Quarto, vtrum sit maximè vnus?

Art. I. *Vtrum vnum addat aliquid supra ens?*

51 AD primum sic proceditur. Videtur, quod vnum addat aliquid supra ens. Omne enim, quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed vnum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo vnum addit aliquid supra ens.

q. 30. a. 3. c. & 1. dist. 24. 3. c. & 3. met. lib. 12. & 13. fin.

¶ 2. Præterea, Quod diuidit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens diuiditur per vnum, & multa. Ergo vnum addit aliquid supra ens.

¶ 3. Præterea, Si vnum non addit supra ens, idem esset dicere vnum & ens. Sed nugatoriè dicitur ens, ens. Ergo nugatio esset dicere ens vnum. Quod falsum est. Addit igitur vnum supra ens.

Sed contra est, quod dicit Dionysius * vltimo capite de diuinis nominibus. Nihil est existentium non participans vno. Quod non esset, si vnum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo vnum non habet se ex additione ad ens.

cap. 9. non multum procul à princ.

Respondeo dicendum, quod vnum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem diuisionis. Vnum enim nihil aliud significat quam ens indiuisum. Et ex hoc ipso apparet, quod vnum conuertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indiuisum, & actu, & potentia. Quod autem est compositum, non habet

habet eſſe, quamdiu partes eius ſunt diuiſæ: ſed poſtquam conſtituunt & componunt ipſum compoſitum. Vnde manifeſtum eſt, quod eſſe cuiuſlibet rei conſiſtit in indiuiſione. Et inde eſt, quod vnumquodque ſicut cuſtodit ſuum eſſe, ita cuſtodit ſuam vnitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam putantes idem eſſe vnum quod conuertitur cum ente, & quod eſt principium numeri, diuiſi ſunt in contrarias poſitiones. Pythagoras enim & Plato videntes, quod vnum, quod conuertitur cum ente, non addit aliquam rem ſupra ens, ſed ſignificat ſubſtantiam entis prout eſt indiuiſa: exiſtimauerunt ſic ſe habere de vno, quod eſt principium numeri. Et quia numerus componitur ex vnitatibus, crediderunt quod numeri eſſent ſubſtantiæ omnium rerum. E contrario autem Auicenna conſiderans quod vnum quod eſt principium numeri, addit aliquam rem ſupra ſubſtantiam entis: (alias numerus ex vnitatibus compoſitus non eſſet ſpecies quantitatis) credidit quod vnum quod conuertitur cum ente, addat rem aliquam ſuper ſubſtantiam entis: ſicut album ſupra hominem. Sed hoc manifeſtè falſum eſt: quia quælibet res eſt vna per ſuam ſubſtantiam. Si enim per aliquid aliud eſſet vna quælibet res, cum illud iterum ſit vnum, ſi eſſet iterum vnum per aliquid aliud, eſſet abire in infinitum.
Vnde ſtandum eſt in primo *e*. Sic igitur dicendum 29
eſt, quod vnum quod conuertitur cum ente, non ad- b
dit aliquam rem ſupra ens *e*: ſed vnum quod eſt prin- 1
cipium numeri, addit aliquid ſupra ens, ad genus 33
quantitatis pertinens.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet id, quod eſt vno modo diuiſum, eſſe alio modo indiuiſum: ſicut quod eſt diuiſum numero, eſt indiuiſum ſecundum ſpeciem: & ſic contingit aliquid eſſe vno modo vnum, alio modo multa. Sed tamen ſi ſit indiuiſum ſimpliciter, vel quia eſt indiuiſum ſecundum id quod pertinet ad eſſentiam rei, licet ſit diuiſum quantum ad ea, quæ ſunt extra eſſentiam rei: ſicut quod eſt vnum ſubiecto, & multa ſecundum accidentia: vel quia eſt indiuiſum in actu, & diuiſum in potentia: ſicut quod eſt vnum toto, & multa ſecundum partes: huiuſmodi erunt vnum ſimpliciter, & multa ſecundum quid. Si vero aliquid è conuerſo ſit indiuiſum ſecundum quid, & diuiſum ſimpliciter, vtpote quia eſt diuiſum ſecundum eſſentiam, & indiuiſum ſecundum rationem, vel ſecundum principium ſiue cauſam: erit multa ſimpliciter, & vnum ſecundum quid: vt quæ ſunt multa numero, & vnum ſpecie, vel

vnum principio. Sic igitur ens diuiditur per vnum, & multa e, quasi per vnum simpliciter, & multa secundum quid. Nam & ipsa multitudo non contineretur
175 sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub vno. Dicit enim Dionys. vlt. cap. de diuin. nominibus, quod non est multitudo non participans vno: sed quæ sunt multa partibus, sunt vnum toto: & quæ sunt multa accidentibus, sunt vnum subiecto: & quæ sunt multa numero, sunt vnum specie: & quæ sunt speciebus multa, sunt vnum genere: & quæ sunt multa processibus, sunt vnum principio.

Ad tertium dicendum, quod ideo non est nugatio, cum dicitur ens vnum, quia vnum addit aliquid secundum rationem supra ens.

Art. 2. *Vtrum vnum, & multa opponantur?*

52 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vnum & multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo vnum, vt ex * prædictis patet. Ergo vnum non opponitur multitudini.

1. d. 24. q. 1. a. 3. 4. & 10. me. le. 4.

* a. præc.

¶ 2. Præterea, Nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed vnum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

¶ 3. Præterea, Vnum vni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei vnum.

¶ 4 Præterea, Si vnum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indiuisum diuiso: & sic opponetur ei, vt priuatio habitui. Hoc autem videtur inconueniens, quia sequeretur quod vnum sit posterius multitudine & diffiniatur per eam: cum tamen multitudo diffiniatur per vnum. Vnde erit circulus in diffinitione: quod est inconueniens. Non ergo vnum & multa sunt opposita.

SED contra, Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio vnius consistit in indiuisibilitate: ratio vero multitudinis diuisionem continet. Ergo vnum & multa sunt opposita.

RESPONDEO dicendum, quod vnum opponitur multis, sed diuersimodè. Nam vnum, quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, vt mensura mensurato. Vnum enim habet rationem primæ mensuræ, & numerus est multitudo mensurata per vnum: vt patet ex 10.* Meta. Vnum vero quod conuertitur cum ente, opponitur multitudini per modum priuationis, vt indiuisum diuiso.

tt. 2. to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla priuatio tollit totaliter esse: quia priuatio est negatio in subiecto

iecto secundum * Philosophum. Sed tamen omnis *In post*
priuatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente ratione *prædica-*
suæ communitatis accidit, quod priuatio entis fun- *mentis c.*
datur in ente:quod non accidit in priuationibus for- *de opposi-*
marum spiritualium, vt visus,vel albedinis,vel alicu- *tis, & 4.*
ius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de vno & *met.text.*
bono,quæ conuertuntur cum ente.Nam priuatio bo- *4.t.1. &*
ni fundatur in aliquo bono:& similiter remotio vni- *3.*
tatis fundatur in aliquo vno. Et exinde contingit
quod multitudo est quoddam vnum, & malum est
quoddam bonum,& non ens est quoddam ens e.Non 154
tamen oppositum prædicatur de opposito:quia alterum horum est simpliciter, & alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens (vt in potentia) est non ens simpliciter,id est actu: vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid,quantum ad aliquod esse accidentale.Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter,vel è conuerso : & similiter quod est vnum simpliciter, est multa secundum quid : & è conuerso.

Ad secundum dicendum, quod duplex est totum. Quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus : quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus.In quolibet autem toto homogeneo totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua:& talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus est domus,nec aliqua pars hominis est homo.Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex vnitatibus,sicut domus ex non domibus:non quod vnitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indiuisionis, prout opponuntur multitudini : sed secundum hoc quod habent de entitate:sicut & partes domus constituunt domum per hoc,quod sunt quædam corpora, non per hoc,quod sunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter. Vno modo absolutè, & sic opponitur vni, Alio modo secundum quod importat excessum quemdam, & sic opponitur pauco : vnde primo modo duo sunt multa,non autem secundo.

Ad quartum dicendum,quod vnum opponitur priuatiuè multis, in quantum in ratione multorum est, quod sint diuisa.

¶ Vnde

¶ Vnde oportet, quod diuiso sit prius vnitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis *e*. Apprehendimus enim simplicia per composita.
a 45 Vnde diffinimus punctum, cuius pars non est *e*, vel
431 principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad vnum: quia diuisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc, quod vtrique diuisorum attribuimus vnitatem. Vnde vnum ponitur in diffinitione multitudinis: non autem multitudo in diffinitione vnius. Sed diuisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis: ita quod
26 primo cadit in intellectu ens *e*. Secundo, quod hoc ens non est illud ens. Et sic secundo apprehendimus diuisionem: tertio vnum: quarto multitudinem.

53 Art. 3. *Vtrum Deus sit vnus?*

1.q.103.a. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non
3.& 1.d.2. sit vnus. Dicitur enim 1. ad Cor. 8. Si quidem sunt
ar.1.& 2. dij multi, & domini multi.
d.2.1.q.1. ¶ 2. Præterea, Vnum quod est principium numeri,
a.1. & I. non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de
cont.c.42. Deo prædicetur. Similiter, nec vnum quod conuerti-
& po. q. 3. tur cum ente: quia importat priuationem, & omnis
a.6.& opu. priuatio inperfectio est, quæ Deo non competit. Non
3. c. 15.& est igitur dicendum, quod Deus sit vnus.
12.met.a.fi. SED contra est, quod dicitur Deuteronomij c. 6.
† *Idem* Audi Israël, Dominus Deus noster Deus vnus est †.
Conc. Lat. RESPONDEO dicendum, quod Deum esse
sub Innoc. vnum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius
III. c. I. simplicitate. Manifestum est enim, quod illud vnde
refertur in aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est mul-
c.1.de sum. tis communicabile. Illud enim vnde sortes est homo,
tri.& Ter- multis communicari potest: sed id, vnde est hic ho-
tul.in apo- mo, non potest communicari nisi vni tantum. Si ergo
log. aduer. sors per id esset homo, per quod est hic homo, sicut
gent c. 17. non possunt esse plures sortes, ita non possent esse
* *q.3.a.3.* plures homines. Hoc autem conuenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, vt supra ostensnm est *. Secundum igitur idem est Deus & hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

¶ Secundo vero ex infinitate eius perfectionis.
* *q.4.a.2.* Ostensum est enim supra *, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dij, oporteret eos differre. Aliquid ergo conueniret vni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset: & sic ille, in quo esset: priuatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Vnde & antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes princi-

pium

pium infinitum, posuerunt vnum tantum principium.

¶ Tertio ab vnitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inueniuntur esse ordinata adinuicem, dum quædam quibusdam deseruiunt. Quæ autem diuersa sunt, in vnum ordinem non conuenirent, nisi ab aliquo vno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in vnum ordinem per vnum, quam per multos *e*: quia per se vnius vnum est causa, & multa non sunt causa vnius nisi per accidens: in quantum scilicet sunt aliquo modo vnum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum & per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in vnum ordinem, sit vnum tantum. Et hoc est Deus. 502.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur dij multi secundum errorem † quorumdam, qui multos deos colebant: existimantes planetas & alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Vnde subdit, Nobis autem vnus Deus, &c.

† *con. hunc errorem vide Tert. in apol. aduer. gentes c. 10. 11. & 12. & Lactan. l. 1. diuin. instit. c. 3. & seq.*

Ad secundum dicendum, quod vnum secundum quod est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his, quæ habent esse in materia *e*. Vnum enim, quod est principium numeri, est de genere Mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem à materia abstracta. Vnum vero, quod conuertitur cum ente, & quoddam Metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materia. Et 175
licet in Deo non sit aliqua priuatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum priuationis & remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua priuatiuè dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus: & similiter de Deo dicitur quod sit vnus.

Art. 4. *Vtrum Deus sit maxime vnus?*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime vnus. Vnum enim dicitur secundum priuationem diuisionis *e*. Sed priuatio non recipit magis & minus. Ergo Deus non dicitur magis vnus quam alia, quæ sunt vnum. 54 *q. 18. a. 3. c. & q. 39. ar. 3. c. Et causis l. 21.*

¶ 2. Præterea, Nihil videtur esse magis indiuisibile, quam id quod est indiuisibile actu & potentia, cuiusmodi est punctus & vnitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis vnum, in quantum est indiuisibile. Ergo Deus non est magis vnum, quam vnitas & punctus. 52

¶ 3. Præterea, Quod est per essentiam bonum, est maxime bonum. Ergo quod est per essentiam suam vnum, est maxime vnum. Sed omne ens est vnum per suam essentiam, vt patet per Philosophum in* 4. Metaphys. Ergo omne ens est maxime vnum. Deus igitur *te. 3. to. 3.*

non

non est magis vnum quam alia entia.

Sed contra est, quod dicit Boët. quod inter omnia, quæ vnum dicuntur, arcem tenet vnitas diuinæ Trinitatis.

Respondeo dicendum, quod cum vnum sit ens indiuisum, ad hoc quod aliquid sit maxime vnum, oportet quod sit & maxime ens, & maxime indiuisum. Vtrumque autem competit Deo. est enim maxime ens, in quantum est non habēs aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adueniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. est autem maxime indiuisum, in quantum neque diuiditur actu, neque potentia secundum quemcumque modum diuisionis, cum sit omnibus modis simplex, vt supra * ostensum est *e*. Vnde manifestum est,
q.3.a.7. quod Deus est maxime vnus.

260 Ad primum ergo dicendum, quod licet priuatio secundum se non recipiat magis & minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis & minus, etiam ipsa priuatiua dicuntur secundum magis & minus *e*. Secundum igitur, quod aliquid est magis diuisum vel diuisibile, vel minus, vel nullo modo: secundum hoc aliquid dicitur magis & minus, vel maxime vnum.

Ad secundum dicendum, quod punctus & vnitas, quæ est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Vnde neutrum eorum est maxime vnum. Sicut enim subiectum non est maxime vnum propter diuersitatem accidentis & subiecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet omne ens sit vnum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cuiuslibet ad causandam vnitatem: quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

QVÆSTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoscatur, in tredecim articulos diuisa.

Quia in superioribus considerauimus, qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, id est, quomodo cognoscatur à creaturis.

Et circa hoc quæruntur tredecim.

¶ Primo, vtrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei?

¶ Secundo, vtrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam?

¶ Tertio, vtrum oculo corporeo Dei essentia possit videri?

¶ Quarto

¶ Quarto, vtrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus, sufficiens sit videre Dei essentiam?

¶ Quinto, vtrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato?

¶ Sexto, vtrum videntium essentiam Dei vnus alio perfectius videat?

¶ Septimo, vtrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam?

¶ Octauo, vtrum intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat?

¶ Nono, vtrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat?

¶ Decimo, vtrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt?

¶ Vndecimo, vtrum in statu huius vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre?

¶ Duodecimo, vtrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere?

¶ Tertiodecimo, vtrum supra cognitionem naturalis
rationis sit in præsenti vita aliqua cognitio Dei 55
per gratiam? 12.q.56.a.

Art. 1. *Vtrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre* 1. c. & q.
per essentiam? 93.a..2.c.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nullus in- 3. & 3.
tellectus creatus possit Deum per essentiam vide- *cont. c.* 5.
re. Chrysost. enim super Ioan.* exponens illud quod 54. & 57.
dicitur Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam: sic dicit, *& ver. q.*
Ipsum quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec 8. *a.* 1. &
Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis *quo.* 7. *a.* 2.
est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile *& quo.* 10.
est? Dionys. etiam 1. cap. † de diu. nom. loquens de *fin & opus.*
Deo dicit, neque sensus est eius, neque phantasia, 1. *c.* 104. &
neque opinio, nec ratio, nec scientia. *Matt.* 5. *co.*

¶ 2. Præterea, Omne infinitum, in quantum huius- 10. *fi.*
modi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, vt supra **hom.* 14.
ostensum est*. Ergo est secundum se ignotus. *in Ioan.*

¶ 3. Præterea, Intellectus creatus non est cogno- *aliquantu-*
scitiuus nisi existentium. Primum enim quod cadit in *lum à prin.*
apprehensione intellectus, est ens *c.* Sed Deus non est *to.* 3.
existens, sed supra existentia, vt dicit Dionys. Ergo † *cap.* 1. à
non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum. *medio il-*

¶ 4. Præterea, Cognoscentis ad cognitum oportet *lius.*
esse aliquam proportionem: cum cognitum sit perfe- **q.* 7. *a.* 1.
ctio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus 35
creati ad Deum: quia in infinitum distant. Ergo intel- 26
lectus creatus non potest videre essentiam Dei. *d* 32

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. 3. Videbimus eum sicuti est.

RESPONDEO

Respondeo dicendum, quod cum vnumquodque sit cognoscibile secundum quod est actu: Deus qui est actus purus absq; omni permistione potentiæ, quãtum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum. Sicut Sol, qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilione propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes quidam † posuerunt, quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconuenienter dicitur. Cum enim vltima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quæ est operatio intellectus *e*: si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet, quam in Deo. Quod est alienum à

† Petrus Abailardus. vide B. Bern. epi. 190. ad Innocent. Papam.

311 fide. In ipso enim est vltima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi. In tantum enim vnumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum: & ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam

17 causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ *e*: Vnde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod vtraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Vnde præmittit Dionysius * immediatè ante verba proposita, dicens: Omnibus ipse est vniuersaliter incomprehensibilis, & nec sensus est, &c. Et Chrysost. * parum post verba prædicta subdit, Visionem hic dicit certissimam partis considerationem, & comprehensionem tantam, quantam pater habet de filio.

c. 1. de diu. nom. aliquantulum à princip.

** ead. ho. 14. parum ante medium to. 3.*

Ad secundum dicendum, quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam,

a ignotum est secundum se *e*: quia omnis cognitio est

433 per formam. Sed infinitum, quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, & non

q. 7. a. 1. primo modo, vt ex superioribus patet *.

Ad tertium dicendum, quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Vnde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat: quod est ipsum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, & æquale sunt species proportionis: alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habeat ad ipsum, vt effectus ad causam, & vt potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

Art 2. *Vtrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur?* 56

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est.

4. d. 49. q. 2. a. 1. Et veri. q. 8. art. 1. Et quol. 7. a. 1. & 3. con. c. 49. & opusc. 3. c. 105.

¶ 2. Præterea, August. dicit 9. de Trinit. * Cum Deum nouimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.

¶ 3. Præterea, Intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, & intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

** lib. 9. de trin. cap. 11. cir. med. to. 3.*

SED contra est, quod dicit Augustinus 15. de Trinit. * quod cum Apostolus dicit, videmus nunc per speculum & in enigmate: speculi & ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed contra eam diuiditur. Ergo diuina essentia non videtur per similitudines.

** 15. de Trin. c. 9. parum à med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ad visionem tam sensibilem, quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiua, & vnio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem. Sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset vna & eadem res, quæ esset principium visiuæ virtutis, & quæ esset res visa, oporteret videntē ab illa re, & virtutem visiuam habere, & formam per quam videret. Manifestum est autem, quod Deus & est auctor intellectiuæ virtutis, & ab intellectu videri potest.

potest. Et cum ipsa intellectiua virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participatiua similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Vnde & virtus intellectualis creaturæ, lumen quoddam intel-
e ligibile dicitur, quasi à prima luce deriuatũ: siue hoc
65 intelligatur de virtute naturali, siue de aliqua perfe-
420 ctione supperaddita gratiæ vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deũ aliqua Dei similitudo ex parte visiuæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo vniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem,
c. 1. non multum procul à princ. quia sicut dicit Dionys.* 1. cap. de diu. nom. per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum
q. 3. ar. 4. esse eius, vt supra ostensum est*: quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia diuina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quicquid potest significari vel intelligi ab intellectu
23 creato e. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam representari potest: quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Vnde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere diuinam essentiam non videri. Quod est erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visiuæ potentiæ, scilicet lumen diuinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Psal.†
† Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam diuinam essentiam representet vt in se est.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de similitudine, quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod August. ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod diuina essentia est ipsum esse. Vnde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, vniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia vnitur intel-

lectui

lectui creato vt intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

Art. 3. *Vtrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus?* 57

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Iob 19. In carne mea videbo Deum, &c. & 42. Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te. 4. *dis.* 49. q. 2. *ar.* 2.

¶ 2. Præterea, August. dicit vlt.* de ciuit. Dei cap. 29. Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, scilicet glorificatorum, non vt acutius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ: quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre, quam corpora: sed vt videant & incorporalia. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest eleuari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum. *lib.* 22. *de ciuit. Dei c.* 29. *circ. med.* 10. 5.

¶ 3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria. Dicitur enim Isai. 6. Vidi Dominum sedentem super solium, &c. Sed visio imaginaria à sensu originem habet: phantasia enim est motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in tertio de anima. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

SED contra est, quod dicit August.* in lib. de videndo Deum, ad Paulinam: Deum nemo vidit vnquam vel in hac vita, sicut ipse est: vel in angelorum vita, sicut visibilia ista, quæ corporali visione cernuntur. *ep.* 112. *c.* 9. 10. 2.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocunque alio sensu, aut potentia sensitiuæ partis. Omnis enim potentia huiusmodi est actus corporalis organi, vt infra dicetur*. Actus autem proportionatur ei, cuius est actus. Vnde nulla huiusmodi potentia, potest se extendere vltra corporalia. Deus autem incorporeus est, vt supra ostensum est*. Vnde nec sensu, nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu. *ar. seq. & q.* 78. *q.* 3. *a.* 1.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, In carne mea videbo Deum saluatorem meum: non intelligitur, quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens post resurrectionem visurus sit Deũ. Similiter quod dicitur, Nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. 1. dicit Apostolus: Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri.

Ad secundum dicendum, quod August. loquitur inquirendo in verbis illis, & sub conditione. Quod patet *ex hoc, quod præmittitur, Longe itaque potentiæ alterius *Eod. li.* 22. *c.* 29. *tom.* 6.

alterius erunt, scilicet oculi glorificati, si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed postmodum hoc determinat, dicens, Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cæli noui, & terræ nouæ, vt Deum vbique præsentem, & vniuersa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus: non sicut nunc inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sed sicut homines, inter quos viuentes motúsque vitales exercentes viuimus: mox vt aspicimus non credimus videre, sed videmus. Ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens: quod quidem à visu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiua. Quod autem statim visis corporibus diuina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectus, & ex refulgentia diuinæ claritatis in corporibus innouatis.

Ad tertium dicendum, quod in visione imaginaria non videtur Dei essētia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, provt in Scripturis diuinis diuina per res sensibiles metaphorice describūtur.

58 Art. 4. *Vtrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia diuinam essentiam videre possit?*

*4. d. 49. q. 2. a. 6. Et ver. q. 8. a. 3. Et 3. cont. c. 50. * c. 4. p. 4. parum ante med.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia diuinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionys. * 4. cap. de diuin. nomin. quod angelus est speculum purum clarissimum, suscipiens totam (si fas est dicere) pulchritudinem Dei. Sed vnumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat diuinam essentiam.

¶ 2. Præterea, Illud, quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli nō patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maxime intelligibilis, videtur quod ab angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

¶ 3. Præterea, Sensus corporeus non potest eleuari ad intelligendam substantiam incorpoream: quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum

Dei

Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum,
vt ex supradictis patet *. Videtur ergo, quod intelle- *ar. 1. huius*
ctui creato sit naturale diuinam essentiam videre. *q.*

SED contra est, quod dicitur Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna consistit in visione diuinæ essentiæ, secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscamus te solum verum Deum, &c. Ergo videre Dei essentiam, conuenit intellectui creato per gratiam, & non per naturam.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Vnde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia indiuiduali: & huiusmodi sunt omnia corporalia. Quædam vero sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, vt sit suum esse subsistens. Ea igitur, quæ non habent esse nisi in materia indiuiduali, co-
gnoscere est nobis connaturale *e*, eo quod anima no- 281
stra per quam cognoscimus, est forma alicuius mate- 26
riæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitiuas. 424
Vnam, quæ est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia indiuiduali. Vnde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiua eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Vnde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia indiuiduali: non tamen secundum quod sunt in materia indiuiduali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Vnde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in vniuersali: quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere na-
turas non in materia existentes *e*. Quod est supra na- 422
turalem facultatem intellectus animæ humanæ, secundum statum præsentis vitæ, quo corpori vnitur. Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsi-

stens, sit connaturale soli intellectui diuino, & quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati *e* : quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, vt intelligibile ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, vt scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam nõ est cognoscere essentiam Dei, vt supra ostensum est *. Vnde non sequitur, quod angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

art. 2. huius q.

Ad secundum dicendum, quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur priuatiuè, vt scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negatiuè, sic quælibet creatura inuenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quæ inuenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo eleuari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus quia secundũ naturam à materia aliqualiter eleuatus est, potest vltra suam naturam per gratiam ad aliquid altius eleuari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id, quod in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi vt hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resoluit compositum in vtrumque, & considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura : tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit, quod aliud est ipse, & aliud est suum esse. Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, & esse concretum, in abstractione
59 per modum resolutionis cuiusdam: potest per gratiam eleuari, vt cognoscat substantiam separatam subsistentem, & esse separatum subsistens.

3. contr. c. 51. 52. & 55. & opu. 3. c. 107. & 4. d. 49. q. 2. ar. 7. & ver. q. 3. ar. 3. 14.

Art. 5. *Vtrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat?*

AD quintum sic proced. Videtur, quod intellectus creatus ad videndũ essentiam Dei, aliquo lumine creato nõ indigeat. Illud enim quod est per se lucidũ in rebus sensibilibus, alio lumine nõ indiget vt videatur.

tur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatũ.

¶ 2. Præterea, Cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

¶ 3. Præterea, Illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum. Quod est impossibile. Non est ergo necessarium, quod omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

SED contra est, quod dicitur in Psal.† in lumine tuo videbimus lumen. † *Psal. 35.*

RESPONDEO dicendum, quod omne, quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturã, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam e. Sicut, si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Vnde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod eleuetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, vt ostensum est*: oportet quod ex diuina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectiuæ, illuminationem intellectus vocamus: sicut & ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apocalyps. 21. quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen, efficiuntur deiformes, id est, Deo similes: secundum illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est. 312 *Art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum, est necessarium ad videndum Dei essentiam: non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est: sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam & lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, vt possit moueri à colore. *In 4. dist. 49.*

Ad secundum dicendum, quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo

in qua Deus videatur: sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici, quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Vnde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinæ: quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, vt supra dictum est *.

60 Art. 6. *Vtrum videntium essentiam Dei vnus alio perfectius videat?*

4.d.49.q. 2.a.4. & 3. contr. c. 56.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod videntium essentiam Dei vnus alio perfectius non videat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Videbimus Deum sicuti est. Sed ipse vno modo est. Ergo vno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius, & minus perfecte.

L.83.qq. q. 32. in prin. 10.4. *art.3. huius q.

¶ 2. Præterea, Augustinus dicit in libro 83. quæst. quod vnam rem non potest vnus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectu enim videtur Deus, non sensu, vt supra habitum est *. Ergo videntium diuinam essentiam vnus alio non clarius videt.

¶ 3. Præterea, Quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte obiecti visibilis: vel ex parte potentiæ visiuæ videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinẽ: quod in proposito locũ non habet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam præsens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo, quod si vnus alio perfectius eum videat: quod hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectiuæ. Et ita sequitur, quod cuius potentia intellectiua naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconueniens, cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

SED contra est, quod vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, &c. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales: cuius contrarium dicit Apost. 1. Corinth. 15. Stella differt à stella in claritate.

RESPONDEO dicendum, quod videntium Deum per essentiam vnus alio perfectius eum videbit. Quod quidem nõ erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in vno quam in alio: cum illa visio non fit

sit futura per aliquam similitudinem, vt ostēsum est*. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus vnius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, vt ex superioribus patet*. Vnde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia vbi est maior charitas, ibi est maius desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum, & paratum ad susceptionem desiderati. Vnde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit, & beatior erit. *Ar. 2. huius q.* *Ar. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Videbimus eum sicuti est: hoc aduerbium, sicuti, determinat modum visionis ex parte rei visæ: vt sit sensus, Videbimus eum ita esse sicuti est: quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, vt sit sensus, 73
quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur, quod rem vnam vnus alio melius non intelligit: hoc habet veritatem si referatur ad modū rei intellectæ; quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem, si referatur ad modum intelligendi: quia intelligere vnius est perfectius, quam intelligere alterius *e*.

Ad tertium dicendum, quod diuersitas videndi non erit ex parte obiecti: quia idem obiectum omnibus 424
præsentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diuersa 420
partipatione obiecti per differentes similitudines: sed erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, vt dictum est*. *Ar. præc.*

Art. 7. *Vtrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant?* 61

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apost. Phil. 3. Sequor autem, si quo modo comprehendam. Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse 1. Cor. 9. Sic curro non quasi in incertum. Ergo ipse comprehendit: & eadem ratione alij, quos ad hoc inuitat, dicens, Sic currite vt comprehendatis. *4. d. 49. q. 1. a. 3. & 3. con. c. 53. & veri. q. 8. artic. 2.*

¶ 2. Præterea, Vt dicit August. in lib. de videndo Deo ad Paulinam*, illud comprehenditur, quod ita totum videtur, vt nihil eius lateat videntem. Sed si *Epist. 112. c. 9. circa prin. to. 2.*

Deus per essentiam videtur, totus videtur, & nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter. Contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille, qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ: quia videt eum sicuti est, vt dictum est *. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Ar. prae.

SED contra est, quod dicitur Hierem. 32. Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi: magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu. Ergo comprehendi non potest.

RESPONDEO dicendum, quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, vt dicit August.*

Ep. 112. c. 9. tom. 2.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur. Perfectè autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Vnde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstratiuam, opinione teneatur, ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Putà si hoc quod est, triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis aliquis sciat, per demonstrationem comprehendit illud. Si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod à sapientibus vel pluribus ita dicitur, nõ comprehendet ipsum: quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis diuinæ essentiæ, quo cognoscibilis est: quod sic patet. Vnumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur cuius esse est infinitum, vt supra ostensum est *, infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. In tantum enim intellectus creatus diuinam essentiam, perfectius, vel minus perfectè cognoscit, in quantum maiori, vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Vnde impossibile est, quod Deum comprehendat.

q. 7. ar. 1.

60

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur

dicitur dupliciter. Vno modo strictè & propriè, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio: quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest: vt aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc a
quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, 8o
secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundum illud Cant. 3. Tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est vna de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, & fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur iam tenetur vel habetur: quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur: vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt vltimus finis desiderij nostri, vt desiderium nostrum impleant, & quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo, quia & vident ipsum: & videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre: & tenentes fruuntur sicut vltimo fine desiderium implente.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur: sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio: sed tota non ita perfectè cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Vnde August. * diffiniendo comprehensionem dicit, Loco cit.
quod totum comprehenditur videndo: quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem: aut cuius fines circumspici, vel circumscribi possunt: tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem peruenitur. in arg.

Ad tertium dicendum, quod totaliter dicit modum obiecti: non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti nō est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per 60 a
essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, & infi- 70 c
nite cognoscibilis est: Sed infinitus modus non com- 424
petit ei, vt scilicet ipse infinite cognoscat. Sicut aliquis 430
probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstratiue non cognoscat.

62 Art. 8. *Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant?*

4.d.49.q. 2.a.5. & ver.q.2.a. 4.& 3.con. c.54. & 57. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregor. in 4. dialog.* quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

*li.4. dialog.c.33.in fin.& lib.2. moral.c.3. ¶ 2. Præterea, Quicunque videt speculum, videt ea, quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt, vel fieri possunt in Deo resplendent, sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt & quæ fieri possunt.

¶ 3. Præterea, Qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, vt dicitur * 3. de anima. Sed omnia, quæ Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest. textu 7. tomo 2.

¶ 4. Præterea, Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium. Et ita videndo Deum non erit beata, quod est inconueniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

SED contra est, quod angeli vident Deum per essentiam, & tamen non omnia sciunt. Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia: vt dicit Dionysius * 7. cap. cœlestis hierarchiæ. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, & cogitationes cordium: hoc enim solius Dei est *e*. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia. à medio. 521

228 RESPONDEO dicendum, quod intellectus creatus videndo diuinam essentiam, non videt in ipsa omnia, quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim, quod sic aliqua videntur in Deo, secundū quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa *e*. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum eleuatum, statim vno principio demonstratiuo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit. Quod non conuenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehen-

289

84

prehendere potest,* vt ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quæ Deus facit, vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. *ar. præt.*

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei: quod quantum in se est, sufficienter continet omnia, & demonstrat. Non tamen sequitur, quod vnusquisque videns Deum, omnia cognoscat: quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum, quod videns speculum non est necessarium, quod omnia in speculo videat nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quod licet maius sit videre Deum, quam omnia alia: tamen maius est videre sic Deum, quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum, quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscãtur in eo. Iam enim* ostensum est, quod multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum, vel magis perfectum, vel minus perfectum. *in co. ar.*

Ad quartum dicendum, quod naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus: & hæc sunt species & genera rerum & rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam diuinam. Cognoscere autem alia singularia, & cogitata, & facta eorum, non est de perfectione intellectus creati: nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa, quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons & principium totius esse & veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quæreretur, & beatus esset. Vnde dicit* Augustinus 5. confess. Infelix homo, qui scit omnia illa, scilicet creaturas: te autem nescit. Beatus autem, qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te & illa nouit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus. *cap. 4. in prin. to. 4.*

Art. 9. *Vtrum ea quæ videntur in Deo à videntibus diuinam essentiam per aliquas similitudines videantur?* 63

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod ea quæ videntur in Deo à videntibus diuinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum: sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, & visus in actu, visibile in actu, in quantum eius similitudine informatur, vt pupilla similitudine coloris. Si *ver. q. 8. ar. 5.*

igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

¶ 2. Præterea, Ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei (vt dicit Augustinus duodecimo super Gen. ad litteram,)
c.3. & 28. postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est
ca. 3. multorum, quæ in illo raptu viderat: vnde ipse dicit, quod audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui, 2. Cor. 12. Ergo oportet dicere, quod aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est, quod per vnam speciem videtur speculum, & ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam: nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines, siue species videntur.

Respondeo dicendum, quod videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam diuinam intellectui eorum vnitam. Sic enim cognoscitur vnumquodque, secundum quod similitudo eius
56 est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque vni & eidem sunt similia, sibi inuicem sint similia: virtus cognoscitiua dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Vno modo secundum se, quando directe eius similitudine informatur. Et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secun-
84 dum quod informatur specie alicuius, quod est ei si-
285 mile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio, qua cognoscitur aliquis homo in seipso, & alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in
296 seipsis seu in propriis naturis: sed cognoscere eas, prout
297 earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Vnde secundum illam cognitionē, qua res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam diuinam intellectui præsentem: per quam & Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus, quæ videntur in Deo, in quantum vnitur essentiæ diuinæ: in qua rerum omnium similitudines præexistunt. Ad

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitiuæ sunt, quæ ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis & auri, format speciem montis aurei: & intellectus ex præconceptis speciebus generis & differentiæ format rationem speciei, & similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius, cuius e[illegible] imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiæ diuinæ potest formare in se similitudines rerum, quæ in essentia diuina videntur. Quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia à visione, qua videntur res in Deo.

Art. 10. *Vtrum videntes Deum per essentiam, simul videant omnia, quæ in ipso vident?* 64

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia, quę in ipso vident. Quia secundum *Philosophum, contingit multa scire, intelligere vero vnum. Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum simul multa videri in Deo. 3. cont. c. 58. & 59. *4. Topi. c. 4 in declarat. loci 33. to. 1.

¶ 2. Præterea, Augustinus dicit* octauo super Genes. ad litteram, quòd Deus mouet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per indulgentiam, & affectionem. Sed creatura spiritualis est angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successiue intelligunt & afficiuntur. Tẽpus enim successionẽ importat. c. 22. & 23. to. 3.

SED contra est, quod Augustinus dicit* vlt. de Trinit. Non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes, atque redeuntes: sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus. lib. 15. de tri. c. 16. in fi. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod ea quæ videntur in verbo non successiue, sed simul videntur. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diuersas species intelligimus: diuersis autem speciebus non potest intellectus vnius simul actu informari ad intelligendum per eas: sicut nec vnum corpus potest simul diuersis figuris figurari. 291 Vnde contingit, quod quando aliqua multa vna specie intelligi possunt, simul intelliguntur. 86 Sicut diuersæ partes alicuius totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successiue intelliguntur, & non simul. Si autem omnes intelligantur vna specie totius, simul intelligentur. Ostensum* est autem, quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia art. præc.

63 per vnam essentiam Dei c. Vnde simul, & non successiuè videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sic vnum tantum intelligimus, in quantum vna specie intelligimus. Sed multa vna specie intellecta, simul intelliguntur. Sicut in specie hominis intelligimus animal & rationale: & in specie domus parietem & tectum.

Ad secundum dicendum, quod angeli quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoscunt res per species diuersas eis inditas, non simul omnia cognoscunt. Et sic mouentur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

Art. 11. *Utrum aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam?*

65 AD vndecimũ sic proceditur. Videtur, quod aliquis
4. dis. 49. in hac vita possit Deũ per essentiam videre. Dicit
q. 2. ar. 7. enim Iacob Gen. 32. Vidi Deum facie ad faciem. Sed
& ver. q. videre facie ad faciem, est videre per essentiam, vt pa-
10. a. 11. & tet per illud quod dicitur 1. Cor. 13. Videmus nunc per
quo. 1. q. 1. speculum, & in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.
a. 1. & 3. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.
cont. c. 45. ¶ 2. Præterea, Numeri duodecimo dicit Dominus de Moyse. Ore ad os loquor ei. Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, & non per ænigmata & figuras videt Deum. Sed hoc videre, est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu huius vitæ potest Deum per essentiam videre.

¶ 3. Præterea, Illud in quo alia omnia cognoscimus, & per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim August.* 12. confess. Si ambo videmus verum esse quod dicis; & ambo videmus verum esse quod dico: vbi quæso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Idem etiam in libro de vera religione* dicit, quod secundum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. Et duodecimo de Trin.† dicit, quod rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales & sempiternas c. Quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. Ergo & in hac vita ipsum Deum videmus.

c. 15. parum à medio, tom. 1. *c. 31. per tot. habetur tom. 1.* *† 12. de trin. c. 2. circa fin. tom. 3.*

397 ¶ 4. Præterea, Secundum August. duodecimo super Gen.* ad litteram. Visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, vt ipse ibidem dicit.

c. 25. & præced. tom. 3.

cit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in animæ
nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 32. Non videbit me homo, & viuet. Glos. Quamdiu hic mortaliter
viuitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed
per ipsam naturæ suæ speciem non potest.

Respondeo dicendum, quod ab homine puro
Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita
mortali separetur. Cuius ratio est: quia, sicut supra * *ar. 4. huius q.*
dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra quamdiu
in hac vita viuimus, habet esse in materia corporali.
Vnde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia: vel quæ per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per natu- 424
ras rerum materialium diuina essentia cognosci non
potest. Ostensum est enim est supra *, quod cognitio *ar. 2. & 9.*
Dei per quamcumque similitudinem creatam non est *huius q.*
visio essentiæ ipsius. Vnde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viuentis essentiam Dei
videre. Et huius signum est, quod anima nostra quanto magis à corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior e. Vnde in somniis, & b 435
alienationibus à sensibus corporis magis diuinæ reuelationes percipiuntur, & præuisiones futurorum. Quod
ergo anima eleuetur vsque ad supremum intelligibilium, quod est essentia diuina, esse non potest quamdiu hac mortali vita vtitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium quarto capite cœlestis hierarchiæ, sic in scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatæ sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ secundum aliquam similitudinem aliquod diuinũ
repræsentantes. Quod ergo dicit Iacob. Vidi Deum facie ad faciem: referendum est non ad ipsam diuinam
essentiã, sed ad figuram, in qua repræsentabatur Deus.
Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam
pertinet, vt videatur persona Dei loquentis, vel loquens Deus, licet imaginaria visione: vt infra patebit *, 2. 2. q.
cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit 174.
Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus miracu- *12. super*
losè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis ope- *Gen. c. 26.*
ratur: ita etiam & supernaturaliter, & præter commu- *27. & 28.*
nem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viuen- *tom. 3. Et*
tium, sed non sensibus carnis vtentium, vsque ad visio- *epist. 112.*
nem suæ essentiæ eleuauit: vt dicit Augustinus * duo- *tom. 2.*

decimo super Genes. ad litteram,& in libro de videndo Deum, de Moyse, qui fuit magister Iudæorum; & Paulo, qui fuit magister Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu eius agemus c.

175 Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, & secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus & diiudicamus. Nam & ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est diuini luminis: sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre & iudicare in sole, id est, per lumen solis. Vnde dicit * Augustinus primo soliloquiorum, Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse, quod videatur substantia solis: ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei.

2.2.q.175. ar. 3. præcipuè.
c. 8. in pr. to. 1.

Ad quartum dicendum, quod visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra, sed per præsentiam, essentiam, & potentiam c.

Art. 12. *Vtrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus?*

49
66 AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boëtius * in libro de consol. quod ratio non capit simplicem formam. Deus autem maxime est simplex forma, vt supra ostensum est †. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis peruenire non potest.

¶ 2. Præterea, Ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, vt dicitur in tertio de anima *. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

¶ 3. Præterea, Cognitio, quæ est per rationem naturalem, communis est bonis, & malis: sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis. Dicit enim August. 1. de Trinit. † quod mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Boët. tri. q. 1. ar. 2. & 1. di. 3. q. 1. ar. 1.
**li. 5. inter med. & fi. prosa 4.*
† q. 3. a. 7.
**text. 30. habetur etiam de mem. & remin. c. 1. to. 2.*
† lib. 1. de Trin. c. 2. parum à prin. to. 3.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 1. Quod notum est Dei, manifestum est in illis: id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

RESPONDEO dicendum, quod naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit, Vnde tantum se

nostra

nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantū manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest vsque ad hoc intellectus noster pertingere, quod diuinam essentiam videat: quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Vnde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: & per consequens, nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus à causa dependētes, ex eis in hoc perduci possumus, vt cognoscamus de Deo an est: & vt cognoscamus de ipso ea, quæ necesse est ei conuenire: secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata e. Vnde cognoscimus de ipso habitudinē ipsius ad creaturas, quod e 422 scilicet omnium est causa: & differētiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab eo causantur: & quod hæc non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit e. 23

Ad primum ergo dicendum, quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, vt sciat de ea quid est: potest tamen de ea cognoscere, vt sciat an est.

Ad secundum dicendum, quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicēdum, quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, nō competit, nisi bonis. Sed cognitio eius, quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis & malis. Vnde dicit August.* in libro *lib. 1. c. 4.* retractationum. Non approbo quod in oratione dixi, *tom. 1. id* Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Re- *dixerat* spondeeri enim potest, multos etiam non mundos *August. 1.* multa scire vera, scilicet per rationem naturalem. *li. solil. c. 1.*

Art. 13. *Vtrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam* *tom. 1.* *ea, quæ habetur per rationem naturalem?* 67

AD decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod *q. 32. a. 1.* per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, *& 1. di. 3. q.* quam ea, quæ habetur per naturalem rationem. Dicit *1. ar. 4. &* enim Dyonys.* 1. lib. de mystica theologia, quod ille *veri. q. 10.* qui melius vnitur Deo in hac vita, vnitur ei sicut om- *art. vlt. &* nino ignoto. Quod etiam de Moyse dicit: qui tamen *Boët. tri. q.* excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitio- *1. ar. 4.* ne. Sed coniungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc * *c. 1. in* contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per *fine illius.* gratiam non plenius cognoscitur à nobis Deus, quam per rationem naturalem.

¶ 2. Præterea, Per rationem naturalem in cognitionem diuinorum peruenire non possumus, nisi per phantasmata. Similiter etiam nec secūdum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionys.* 1. cap. cœlest. hierar. *c. 1. circa* quod impossibile est nobis aliter lucere diuinum *med.* radium,

radium, nisi veritate sacrorum velaminum circumuelatum. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

¶ 3. Præterea, Intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregorius * in homil. quod ea, quæ non videntur, fidem habent & non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

homil. 26. in Euangel. à medio illius.

SED contra est, quod dicit Apostolus 1. Cor. 2. Nobis reuelauit Deus per spiritum suum illa, scilicet quę nemo principum huius sæculi nouit, id est, Philosophorum, vt exponit glossa *.

Hier. n. in illum locum, to. 9.

RESPONDEO dicendum, quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim, quam per naturalem rationem habemus, duo requirit scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad vtrumque iuuatur humana cognitio per reuelationem gratiæ. Nam & lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti: & interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur diuinitus, magis exprimentia res diuinas, quam ea, quæ naturaliter à sensibilibus accipimus: sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur diuinitus, aut etiam voces ad aliquid diuinum exprimendum: sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ: & vox Patris audita est. Hic est filius meus dilectus.

Ad primum ergo dicendum, quod licet per reuelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, & sic ei quasi ignoto coniungamur: tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures & excellentiores effectus eius nobis demonstrantur, & in quantum ei aliqua attribuimus ex reuelatione diuina ad quæ ratio naturalis non pertingit: vt Deum esse trinum, & vnum.

Ad secundum dicendum, quod ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel diuinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per reuelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione diuini luminis.

Ad tertium dicendum, quod fides cognitio quædam est,

est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad vnum non procedit ex visione credentis; sed à visione eius, cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia. Nam scientia determinat intellectum ad vnum per visionem, & intellectum primorum principiorum.

QVÆSTIO XIII.

De nominibus Dei, in duodecim articulos diuisa.

CONsideratis his, quæ ad diuinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem diuinorum nominum. Vnumquodque enim nominatur à nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

CIRCA hoc ergo quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum Deus sit nominabilis à nobis?

¶ Secundo, vtrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter?

¶ Tertio, vtrum aliqua nomina dicta de Deo propriè dicantur de ipso: an omnia attribuantur ei metaphorice?

¶ Quarto, vtrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma?

¶ Quinto, vtrum nomina aliqua dicantur de Deo & creaturis vniuoce, vel æquiuoce?

¶ Sexto, supposito quod dicantur analogice, vtrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis?

¶ Septimo, vtrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore?

¶ Octauo, vtrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ, vel operationis?

¶ Nono, vtrum hoc nomen, Deus, sit nomen communicabile?

¶ Decimo, vtrum accipiatur vniuoce, vel æquiuoce secundum quod significat Deum per naturam, & per participationem, & secundum opinionem?

¶ Vndecimo, vtrum hoc nomen, Qui est, sit maxime proprium nomen Dei?

¶ Duodecimo, vtrum propositiones affirmatiuæ possint formari de Deo?

Art. 1. *Vtrum aliquod nomen Deo conueniat?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod nullum nomen Deo conueniat. Dicit enim Dionysius primo capitulo de † diuin. nomin. quod neque nomen eius est, neque opinio. Et Prou. 30. dicitur. Quod nomen eius, & quod nomen filij eius si nosti?

68 *1. d. 22. q. 1. ar. 1.* *† c. 1. à medio illius.*

¶ 2. Præterea, Omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto

concreto non competunt Deo, cum simplex sit: neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

¶ 3. Præterea, Nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem & participia significant cum tempore: pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo: quia sine qualitate est, & sine omni accidente, & sine tempore, & sentiri non potest vt demonstrari possit, nec relatiuè significari, cum relatiua sint aliquorum antedictorum recordatiua, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstratiuorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

SED contra est, quod dicitur Exod. 15. Quasi vir pugnator omnipotens nomen eius.

lib. 1. periher. cap. 1. tom. 1. RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum *, voces sunt signa intellectuum, & intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet, quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. *art. 11. q. præc.* Ostensum * est autem supra, quod Deus in hac vita non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principij, & per modum excellentiæ, & remotionis e. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis. 66
Non tamen ita, quod nomen significans ipsum exprimat diuinam essentiam secundum quod est. Sicut hoc nomen, homo, exprimit sua significatione essentiam, hominis, secundum quod est: significat enim eius diffinitionem declarantem eius essentiam. Ratio enim quam significat nomen, est diffinitio.

Ad primum ergo dicendum, quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem: quia essentia eius est supra id, quod de Deo intelligimus, & voce significamus.

Ad secundum dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, & ex ipsis eum nominamus, nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secũdum quod competit creaturis materialibus: quarum cognitio est nobis connaturalis, vt supra dictum est *. *q. præc. a. 4* Et quia in huiusmodi creaturis ea, quæ sunt perfecta & subsistentia sunt composita: forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est: inde est quod omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione e, prout 182
competit

competit compositis. Quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non vt subsistens, sed vt quo aliquid est: sicut albedo significat, vt quo aliquid est album. Quia igitur & Deus simplex est, & subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; & nomina concreta, ad significandum subsistentiam & perfectionem ipsius *e*: quamvis vtraque nomina deficiant 164
à modo ipsius *e*, sicut intellectus noster non cognoscit eum, vt est secundum hanc vitam. 70 72

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata, in qua subsistit. Vnde sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam † & perfectionem ipsius, sicut iam dictum est *e*: ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero, & participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo, quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere, & significare, nisi per modum compositorum: ita simplicē æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum: & hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas, & temporales. Pronomina vero demonstratiua dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id, quod intelligitur, non ad id, quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum, quo nomina, & participia, & pronomina demonstratiua de Deo dicuntur: secundum hoc & pronominibus, & nominibus relatiuis significari potest.

† alias substantiam

b in solutione præcedenti.

Art. 2. *Vtrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter?* 69

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus *. Oportet singulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare: sed quid non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum, quę assequuntur naturam, vel operationem.

¶ 2. Præterea, Dicit Donysius † 1. cap. de diu. nomin. Omnium sanctorum Theologorum hymnum inuenies ad beatos thearchiæ processus manifestatiuè & laudatiuè Dei nominationes diuidentem. Et est sēsus, quod nomina, quæ in diuinam laudem sancti Doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil

Po. q.7. a. 4. & 5. & 1. d.2. a.2. & 1. cont. cap.51.

** lib.1. orthod. fid. cap.4.*

† c.1. ante med.

nihil significat ad eius essentiam pertinens: Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

¶ 3. Præterea, Secundum hoc nominatur aliquid à nobis secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

c. 1. & 7. per totum & lib. 6. tom. 3. SED contra est, quod dicit August.* 7. de Trin. Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientiam esse; & si quid de illa simplicitate dixeris, qua eius substantia significatur. Ergo omnia nomina huiusmodi significant diuinam substantiam.

RESPONDEO dicendum, quod de nominibus, quæ de Deo dicuntur negatiuè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam eius nullo modo significant a: sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum. Sed de nominibus, quæ absolutè, & affirmatiuè de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, & huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt, quod hæc omnia nomina, licet affirmatiuè de Deo dicantur, tamen magis inuēta sunt ad aliquid remouendum à Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Vnde dicunt, quod cum dicimus, Deum esse viuentem, significamus quod Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ: & similiter accipiendum est in aliis: & hoc posuit Rabbi Moyses. Alij vero dicunt, quod hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata: vt cum dicimus, Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus: & eadem ratio est in aliis. Sed vtrumque istorum videtur esse inconueniens propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Vnde si nihil aliud significatur, cum dicitur, Deus est bonus, nisi, Deus est causa bonorum: poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quod dicitur, quod est corpus, remouetur quod non sint ens in potentia tantum sicut materia prima. Secundo quia sequeretur, quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso. Sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum, quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt

a 74

dunt

dunt dicere, cum dicunt Deum viuentem, quam quod sit causa vitæ nostræ: vel quod differat à corporibus inanimatis. Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam diuinam, & prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à repræsentatione ipsius. Quod sic patet, Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra *, quod Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter & vniuersaliter perfectus. q.3. ar.2. Vnde quælibet creatura in tantum eum repræsentat & est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita quod repræsentet eum, sicut aliquid eiusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cuius forma effectus deficiunt: cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur: sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est *, cum de perfectione diuina agebatur. q.2. ar.2. & 3. Sic igitur prædicta nomina diuinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut & creaturæ imperfecte eam repræsentant. Cum igitur dicitur, Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus: sed est sensus, id, quod bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo: & hoc quidem secundum modum altiorem. Vnde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem: sed potius è conuerso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit: secundum illud August. † de doctrina Christiana, in quantum bonus est, sumus. l.1. de doctri. Christiana. c.32. to. 3.

Ad primum ergo dicendum quod Damasc. ideo dicit, quod hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur, quid est Deus perfecte: sed vnumquodque imperfecte eum significat, sicut & creaturæ imperfecte eum repræsentant.

Ad secundum dicendum, quod in significatione nominum aliud est quandoque, à quo imponitur nomen ad significandum, & id, ad quod significandum nomen imponitur. Sicut hoc nomen, lapis, imponitur ab eo quod lædit pedem; non tamen imponitur ad hoc significandum, quod significet lædens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est, quod huiusmodi diuina nomina imponuntur

nuntur

nuntur quidem à processibus deitatis. Sicut enim secundum diuersos processus perfectionum creaturæ Deũ repræsentant, licet imperfecte: ita intellectus noster secundum vnumquemque processum Deum cognoscit & nominat: sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus: vt cum dicitur, Deus est viuens, sit sensus, ab eo procedit vita: sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad tertium dicendum, quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est: sed cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

Art. 3. *Vtrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie?*

70
Po.q.7.a 4.ad 6. Et 1.d.8.q.4.a.3. Et d.22.a.2. Et 1.cont.cap. 30.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta: vt dictum est*. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo: sicut, cum dicitur, Deus est lapis vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphorice.

** a.1 huius q.*

¶ 2. Præterea, Nullum nomen proprie dicitur de aliquo, à quo verius remouetur, quam de eo prædicetur. Sed omnia huiusmodi nomina bonus, sapiens, & similia, verius remouentur à Deo, quam de eo prædicentur: vt patet per Dionys.* secundo capitulo cœlestis hierarchiæ. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

c.2. parum ante med. & c.4. similiter.

¶ 3. Præterea, Nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice: cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones. Significant enim cum tempore, & cum compositione, & cum aliis huiusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

SED contra est, quod dicit Ambr. * in lib. 2. de fide, Sunt quædam nomina, quæ euidenter proprietatem diuinitatis ostendunt: & quædam quæ perspicuam diuinæ maiestatis exprimunt veritatem. Alia vero sunt quæ translatiue per similitudinem de Deo dicuntur. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice: sed aliqua dicuntur proprie.

in princ. prologi l.2. de fide, ad Gratianum t.2.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est*, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso: quæ quidem, perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum, quam in creaturis.

art. præc. huius q.

Intelle

Intellectus autem noſter eo modo apprehendit eas, ſecundum quod ſunt in creaturis: & ſecundum quod apprehendit, ita ſignificat per nomina. In nominibus igitur, quæ Deo attribuimus, eſt duo conſiderare, ſcilicet perfectiones ipſas ſignificatas, vt bonitatem, vitam, & huiuſmodi; & modum ſignificandi. Quantum igitur ad id quod ſignificant huiuſmodi nomina, propriè competunt Deo, & magis propriè quam ipſis creaturis: & per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum ſignificandi, non propriè dicuntur de Deo: habent enim modum ſignificandi, qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam nomina ſignificant huiuſmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas: hoc modo quod ipſe modus imperfectus, quo à creatura participatur diuina perfectio, in ipſo nominis ſignificato includitur: ſicut lapis ſignificat aliquid materialiter ens, & huiuſmodi nomina non poſſunt attribui Deo niſi metaphorice *e*. Quædam 125
vero nomina ſignificant ipſas perfectiones abſolutè, 9
abſque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum ſignificatione: vt ens, bonum, viuens, & huiuſmodi: & talia propriè dicuntur de Deo.

Ad ſecundum dicendum, quod ideo huiuſmodi nomina dicit Dion. negari de Deo, quia id quod ſignificatur per nomen, non conuenit eo modo ei quo nomen ſignificat, ſed excellentiori modo. Vnde ibidem dicit Dionyſ. * quod eſt ſuper omnem ſubſtan- *eod. c. 2.*
tiam & vitam.

Ad tertium dicendum, quod iſta nomina, quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipſo ſignificato nominis, ſed quantum ad modum ſignificandi. Ea vero quæ metaphorice de Deo dicuntur: important conditionem corporalem in ipſo ſuo ſignificato.

Art. 4. *Vtrum nomina dicta de Deo ſint nomina ſynonyma?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod iſta no- 71
mina dicta de Deo ſint nomina ſynonyma. Syno- *Po. q. 7. a.*
nyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem ſi- *6. Et 1.*
gnificant. Sed iſta nomina dicta de Deo omnino idem *cont. c. 5.*
ſignificant in Deo: quia bonitas Dei eſt eius eſſentia, & ſimiliter ſapientia. Ergo iſta nomina ſunt omnino ſynonyma.

Si dicatur quod iſta nomina ſignificant idem ſecundum rem, ſed ſecundum rationes diuerſas. Contra: Ratio cui non reſpondet aliquid in re, eſt vana. Si ergo iſtæ rationes ſunt multæ, & res eſt vna: videtur quod rationes iſtæ ſint vanæ.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Magis est vnum quod est vnum re & ratione, quam quod est vnum re & multiplex ratione. Sed Deus est maxime vnus. Ergo videtur, quod non sit vnus re & multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diuersas. Et ita sunt synonyma.

SED contra, Omnia synonyma sibi inuicem adiuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur, vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset conuenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi, cum tamen scriptum sit Hier. 32. Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.

RESPONDEO dicendum, quod huiusmodi nomina dicta de Deo non sint synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad remouendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum. Sic enim essent diuersæ rationes horum nominum secundum diuersa negata, vel secundum diuersos effectus connotatos. Sed secundum quod dictum est *, huiusmodi nomina substantiam diuinam significare licet imperfecte, etiam plane apparet secundum præmissa †, quod habent rationes diuersas. Ratio enim, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt vnite & simpliciter, in creaturis vero recipiuntur diuise & multipliciter. Sicut igitur diuersis perfectionibus creaturarum respondet vnum simplex principium repræsentatum per diuersas perfectiones creaturarum varie & multipliciter, ita variis & multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet vnum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones *e*, imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent vnam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis & diuersis, non sunt synonyma.

ar. 2. huius q. a. 1. huius quæst.

79

Et sic patet solutio ad primum: quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant vnum secundum vnam rationem. Quæ enim significant rationes diuersas vnius rei, non primo & per se vnum significant: quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus: vt * dictum est.

ar. 1. huius quæst.

Ad secundum dicendum, quod rationes plures horum nominum non sunt cassæ & vanæ: quia omnibus eis

eis respondet vnum quid simplex, per omnia, huiusmodi multipliciter, & imperfecte repræsentatum.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad perfectam Dei vnitatem pertinet, quod ea quæ sunt multipliciter & diuisim in aliis, in ipso sunt simpliciter & vnite. Et ex hoc contingit, quod est vnus re & plures secundum rationem: quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

Art. 5. *Vtrum ea quæ de Deo dicuntur de creaturis, vniuoce dicantur de ipsis?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ dicuntur de Deo & creaturis, vniuoce de ipsis dicantur. Omne enim æquiuocum reducitur ad vniuocum, sicut multa ad vnum. Nam si hoc nomen canis, æquiuoce dicitur de latrabili & marino: oportet quod de aliquibus vniuoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inueniuntur autem quædam agentia vniuoca, quæ conueniunt cum suis effectibus in nomine & diffinitione, vt homo generat hominem; quædam vero agentia æquiuoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquiuoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens vniuocum. Et ita quæ de Deo & creaturis dicuntur, vniuoce prædicantur. 72 *Po. qu. 7. art. 6. & opusc. 3. c. 27. Et 1. con. cap. 31. 33. & 34.*

¶ 2. Præterea, Secundum æquiuoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram videtur quod aliquid vniuoce de Deo & creaturis dicatur.

¶ 3. Præterea, Mensura est homogenea mensurato, vt dicitur in 10. Metaphys.* Sed Deus est prima mensura omnium entium, vt ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid vniuoce de Deo & creaturis dici potest. *10. l. Metaph. tex. 4. to. 3.*

Sed contra, Quicquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen & non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquiuoce. Sed nullum nomen conuenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo: genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars diffinitionis: & eadem ratio est in aliis. Quicquid ergo de Deo & creaturis dicitur, æquiuoce dicitur.

¶ 2. Præterea, Deus plus distat à creaturis quam quæcumque creaturæ ab inuicem. Sed propter distan-

tiam quarumdam creaturarum contingit, quod nihil vniuoce de eis prædicari potest: sicut de his, quæ non conueniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo & creaturis aliquid vniuoce prædicatur, sed omnia prædicantur æquiuoce.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est aliquid prædicari de Deo & creaturis vniuoce. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis, non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita vt quod diuisim & multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter
230 & eodem modo. Sicut Sol secundum vnam virtutem, multiformes & varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, vt supra * dictum est, omnes rerum perfectiones, quæ sunt in rebus creatis diuisim & multipliciter, in Deo præexistunt vnitæ. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem diffinitionis ab aliis: putà cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & à potentia, & ab esse ipsius & ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo describit & comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo: sed relinquit rem significatam, vt incomprehensam & excedentem nominis significationem. Vnde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo & de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Vnde nullum nomen vniuoce de Deo & creaturis prædicatur. Sed nec etiam pure æquiuoce, vt aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari: sed semper incideret fallacia æquiuocationis. Et hoc est tam contra Philosophum *, qui multa demonstratiuè de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1. Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Dicendum est igitur, quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo, & creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad vnum, sicut sanum dicitur de
77 medicina & vrina: in quantum vtrumque habet ordinem & proportionem ad sanitatem animalis: cuius hoc quidem signum est, illud vero causa. Vel ex eo

* a. præc.

8. l. Phys. & 12. Metaph. tom. 3.

eo quod vnum habet proportionem ad alterum: sicut sanum dicitur de medicina & animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quę est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo & creaturis analogice, & non æquiuoce pure, neque vniuoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, vt supra * dictum est. Et sic quicquid dicitur de Deo & creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum, vt ad principium & causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquiuocationem & simplicem vniuocationem. Neque enim in his quæ analogice dicuntur, est vna ratio, sicut est in vniuocis: nec totaliter diuersa, sicut in æquiuocis: sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diuersas proportiones ad aliquid vnum. Sicut sanum de vrina dictum, significat signum sanitatis animalis: de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

ar. 1. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquiuoca ad vniuoca reduci, tamen in actionibus agens non vniuocum ex necessitate præcedit agens vniuocum. Agens enim non vniuocum est causa vniuersalis totius speciei: vt Sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero vniuocum non est causa agens vniuersalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur,) sed est causa particularis respectu huius indiuidui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur vniuersalis totius speciei non est agens vniuocum. Causa autem vniuersalis est prior particulari. Hoc autem agens vniuersale, licet non sit vniuocum, non tamen est omnino æquiuocum, quia sic non faceret sibi simile: sed potest dici agens analogicum. Sicut in prædicationibus omnia vniuoca reducuntur ad vnum primum non vniuocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta: quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, vt supra * dictum est.

q. 4. ar. 3.

Ad tertium dicendum, quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Vnde non oportet quod Deus & creaturæ sub vno genere contineantur.

18 b

Ea vero, quæ sunt in contrarium, concludunt quod non vniuoce huiusmodi nomina de Deo, & creaturis prædicentur, non autem quod æquiuoce.

73 *Art. 6. Vtrum nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus: cum nomina secundum Philosophum * sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina à nobis imposita per prius conueniunt creaturis, quam Deo.

1. cont. c. 34.

lib. 1. Perih. c. 1. Id habet Arist. t. 1.

¶ 2. Præterea, Secundum Dionys. † in lib. de diuin. nom. Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut leo, lapis, & huiusmodi. Ergo omnia nomina, quæ de Deo & de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

† c. 1. de diu. nom. aliquantulum ante fi.

¶ 3. Præterea, Omnia nomina, quæ communiter de Deo & creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, vt dicit Dionys. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal sanum, quam medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

cap. 1. de myst. Theolog. parum ante me.

SED contra est, quod dicitur Ephes. 3. Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur: & eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo & creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad vnum. Et ideo illud vnum oportet, quod ponatur in diffinitione omnium. Et quia ratio, quam significat nomen,
77 est diffinitio, vt dicitur in quarto Metaphys. * necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in diffinitione aliorum, & per posterius de aliis, secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum, vel magis vel minus. Sicut sanum, quod dicitur de animali; cadit in diffinitione sani, quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; & in diffinitione sani, quod dicitur de vrina, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina, quæ metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur, quam de Deo: quia dicta de Deo nihil aliud significant, quam similitudines ad tales creaturas,

4. Metaph. te. 28. t. 3.

ras. Sicut enim ridere dictum de prato, nihil aliud significat, quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis: sic nomen leonis dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, vt fortiter operetur in suis operibus,
sicut leo in suis. Et sic patet quod secundum quod di- 187
cuntur de Deo, eorum significatio diffiniri non potest nisi per illud, quod de creaturis dicitur. De aliis autem nominibus, quæ non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio si dicerentur de Deo
causaliter tantum, vt quidam posuerunt c. Sic enim 69
cum dicitur, Deus est bonus: nihil aliud esset, quam, Deus est causa bonitatis creaturæ. Et sic hoc nomen, bonum, dictum de Deo clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Vnde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est *, quod huiusmodi nomina *ar.2. huius q.*
non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur, Deus est bonus, vel sapiens: non solum significatur, quod ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis; sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Vnde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius
dicuntur de Deo quam de creaturis: quia à Deo hu- * *ar.3. huius q.*
iusmodi perfectiones in creaturas manant: sed quantum ad impositionem nominis, per prius à nobis im- † *in co.a.*
ponuntur creaturis quas prius cognoscimus. Vnde & *a c d*
modum significandi habent, qui competit creaturis, 70
vt supra dictum est *. 74

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa pro- *inf.q.34.a.*
cedit quantum ad impositionem nominis. *3.2.& q.*

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio *43.a.2. Et*
de nominibus, quæ metaphorice de Deo dicuntur, & *1.d.14.q.1.*
de aliis, vt dictum est †. *ar. 1. 5 &*

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procede- *d.30. art.*
ret, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter *1. per to-*
dicerentur, & non essentialiter, sicut sanum de me- *tum, & 2.*
dicina. *c.& d.37.*

Art. 7. *Vtrum nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore?* *q.2.a.3.c. & 3.& d.*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod nomi- *38. a.4. 1.*
na, quæ important relationem ad creaturas, non *Et 3.dis.*
dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi *32.ar 3.*
nomina significant diuinam substantiam, vt commu- * *l 1. de*
niter dicitur. Vnde & Ambr.* dicit quod hoc nomen, *fide, c.1.*
Dominus, est nomen potestatis, quæ est diuina sub- *circ.med.*
stantia: & creatio significat Dei actionem, quæ est *tom.3.*

 eius

eius essentia. Sed diuina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

¶ 2. Præterea, Cuicunque conuenit aliquid ex tempore, potest dici factum: Quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non conuenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

¶ 3. Præterea, Si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quod important relationem ad creaturas: eadem ratio videtur de omnibus, quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim sciuit creaturam & dilexit, secundum illud Ierem. 31. In charitate perpetua dilexi te. Ergo & alia nomina, quæ important relationem ad creaturas, vt dominus & creator, dicantur de Deo ab æterno.

¶ 4. Præterea, Huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum: quia sic Deus denominaretur dominus à relatione opposita, quæ est in creaturis: nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

¶ 5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relatiue: puta secundum dominium dominus: sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominij non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem: sequitur, quod Deus non sit realiter dominus: quod patet esse falsum.

¶ 6. Præterea, In relatiuis, quæ non sunt simul natura, vnum potest esse altero non existente: sicut scibile existit non existente scientia, vt dicitur in prædicamentis. Sed relatiua, quæ dicuntur de Deo & creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relatiue de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, dominus & creator, dicuntur de Deo ab æterno, & non ex tempore.

6. de Tri c. 16. to. 3. SED contra est quod dicit August. 5. de Trinit.* quod hæc relatiua appellatio, dominus, Deo conuenit ex tempore.

RESPONDEO dicendum, quod quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, & non ab æterno. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod quidam posuerunt

relatio

relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsæ res naturalem ordinem & habitudinem habent adinuicem e. Verumtamen sciendum est, quod cum rela- 156
tio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc, quod sit res naturæ & rationis. Quandoque enim ex vtraque parte est res rationis tantum: quando scilicet ordo, vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, vtpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod vnum, statuit illud vt duo: & sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus, quæ sunt inter ens & non ens; quas format ratio in quantum apprehendit non ens, vt quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, quæ consequuntur actum rationis, vt genus & species, & huiusmodi. Quædam vero relationes sunt quantum ad vtrumque extremum res naturæ e: quando scilicet 165
est habitudo inter aliqua duo, secundum aliquid realiter conueniens vtrique: sicut patet de omnibus relationibus, quæ consequuntur quantitatem, vt magnum & paruum, duplum & dimidium, & huiusmodi. Nam quantitas est in vtroque extremorum: & simile est de relationibus, quæ consequuntur actionem & passionem, vt motiuum & mobile, pater & filius, & similia. Quandoque vero relatio in vno extremorum est res naturæ, & in altero est res rationis tantum, & hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt vnius ordinis: sicut sensus & scientia referuntur ad sensibile & scibile. Quæ quidem in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis & intelligibilis. Et ideo in scientia quidem & sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res: sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem huiusmodi. Vnde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam & sensum, sed secundum rationem tantum: in quantum intellectus apprehendit ea, vt terminos relationum scientiæ & sensus. Vnde Philosophus dicit in quinto Metaphysicorum *, quod non dicuntur re- *l.5. meta.*
latiuè, eo quod ipsa referantur ad alia: sed quia alia *tex.20.t.3.*
referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dextram. Vnde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, & omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, & non è

conuerso: manifestum est quod creaturæ realiter re-
169 feruntur ad ipsum Deum *e*: sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius,
b sed propter creaturæ mutationem *e*: sicut columna fit
227 dextra animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum, quod relatiua quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relatiuas, vt dominus, seruus, pater, & filius, & huiusmodi: & hæc dicuntur relatiua secundum esse. Quædam vero sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quædam habitudines, sicut mouens & motum, caput & capitatum, & alia huiusmodi, quæ dicuntur relatiua secundum dici. Sic igitur & circa nomina diuina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, vt Dominus. Et huiusmodi non significant substantiam diuinam directè, sed indirectè, in quantum præsupponunt ipsam: sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est diuina substantia. Quædam vero significant directè essentiam diuinam, & ex consequenti important habitudinem: sicut saluator, creator, & huiusmodi, significant actionem Dei quæ est eius essentia. Vtraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter, vel consequenter: non autem quantum ad hoc, quod significant essentiam, vel directè, vel indirectè.

Ad secundum dicendum, quod sicut relationes, quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem: ita nec fieri, nec factum esse dicicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente: sicut est id, Domine refugium factus es nobis.

Psalm. 89. Ad tertium dicendum, quod operatio intellectus & volũtatis est in operante. Et ideo nomina, quæ significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de
a Deo ex tempore, vt saluator, creator, & huiusmodi *e*.
94 Ad quartum dicendum, quod relationes significatæ
191 per huiusmodi nomina, quæ dicuntur de Deo ex tẽ-
b pore, sunt in Deo secundum rationem tantum: oppo-
sitæ

sitæ autem relationes in creaturis sunt secundũ rem: Nec est inconueniens quod à relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur: tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo, vt sic Deus dicatur relatiuè ad creaturam: quia creatura refertur ad ipsum: sicut Philosophus dicit in 5. Metaph.* quod scibile dicitur relatiuè, quia scientia refertur ad ipsum. *text. 20. tom. 3.*

Ad quintum dicendum, quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subiectionis realiter sit in creatura: sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est.

Ad sextum dicendum, quod ad cognoscendum vtrũ relatiua sint simul natura vel non: non oportet considerare ordinem rerum, de quibus relatiua dicuntur, sed significationes ipsorum relatiuorum. Si enim vnũ in sui intellectu claudat aliud, & è conuerso, tunc sunt simul natura: sicut duplum, dimidium, & pater, & filius, & similia. Si autem vnum in sui intellectu claudat aliud, & non è conuerso: tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia, & scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam: scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Vnde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis: quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat seruum, & è conuerso, ista duo relatiua, dominus & seruus, sunt simul natura. Vnde Deus non fuit Dominus antequam haberet creaturam sibi subiectam.

Art. 8. *Vtrum hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ?* 75

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Deus: non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1. *libro, quod Deus dicitur à theyn, quod est currere & fouere vniuersa: vel ab ethyn, id est ardere. Deus enim noster ignis consumens est: vel à theaste, quod est considerare omnia. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, Deus, operationem significat, & non naturam. *1. di. 2. in expos. lit. & d. 18. a. 5. 6. & d. 32. q. 2. art. 2. * lib. 1. ort. fid. c. 12. Deut. 4. Hebr. 12.*

¶ 2. Præterea, Secundum hoc aliquid nominatur à nobis, secundum quod cognoscitur. Sed diuina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, Deus, non significat naturam diuinam.

SED contra est, quod dicit Ambrosius in libro

In prolog. lib. 2. cir. prin. to. 2. cap. 3. ad Gal. post. med. to. 5. li. 1. de fi. ad. Grat. c. 1.

de fide * , quod Deus est nomen naturæ.

RESP. dicendum, quod non est semper idem id, à quo imponitur nomē ad significandum, & id, ad quod significandum, nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus, vel operationibus eius cognoscimus: ita substantiam rei denominamus, quandoque ab aliqua eius operatione, vel proprietate: sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia lædit pedem: non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt, quæ secundum se sunt nota nobis, vt calor, frigus, albedo, & huiusmodi: non ab aliis denominantur. Vnde in talibus idem est, quod nomen significat, & id à quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus, vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, vt supra dictum* est. Vnde hoc nomen: Deus, est nomen operationis quantum ad id, à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab vniuersali rerum prouidentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet prouidentiam vniuersalem de rebus. Vnde dicit Dionysius * 12. cap. de diuinis nominibus, quod deitas est, quæ omnia videt prouidentia & bonitate perfecta. Ex hac autem operatione hoc nomen, Deus, assumptum impositum est ad significandum diuinam naturam.

ar. 1. huius quæst.

c. 12. parum ante med.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia, quæ posuit Damascenus, pertinent ad prouidentiam, à qua imponitur hoc nomen, Deus, ad significandum.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus & effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Vnde quia substantiam lapidis ex eius proprietate possum cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis: hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat. Significat enim diffinitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est diffinitio, vt dicitur in 4. Metaphysic. * Sed ex effectibus diuinis diuinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, vt sciamus de ea, quid est: sed per modum eminentiæ & causalitatis & negationis, vt supra dictum est*. Et sic hoc nomen, Deus, significat naturam diuinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, & remotum ab omnibus

text. 28. to. 3.

q. 12. a. 12.

omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

Art. 9. Vtrum hoc nomen, Deus, sit communicabile?

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod hoc no- 76
men Deus sit communicabile. Cuicunque enim q. 39. a. 4.
communicatur res significata per nomen, communi- 1. & 1. d.
catur & nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus (vt di- 4. q. 1. a. 2.
ctum est *) significat diuinam naturam, quæ est com- 3. & d. 21.
municabilis aliis: secundum illud 2. Petr. 1. Magna, & q. 2. a. 1. 4.
pretiosa promissa nobis donauit, vt per hoc efficiamur & po. q. 7.
diuinæ consortes naturæ. Ergo hoc nomen, Deus, est ar. 3. 1.
communicabile. * a. præc.

¶ 2. Præterea, Sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, Deus, non est nomen proprium, sed appellatiuum: quod patet ex hoc, quod habet plurale, secundum illud Psalm. 81. Ego dixi, dij estis. Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile.

¶ 3. Præterea, Hoc nomen, Deus, imponitur ab operatione, vt dictum est *. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, siue ab effectibus, sunt communicabilia, vt bonus, sapiens, & huiusmodi. Ergo hoc nomen, Deus, est communicabile. * art. præc.

SED contra est, quod dicitur Sap. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus imposuerunt: & loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen, Deus, est nomen incommunicabile.

RESPONDEO dicendum, quod aliquod nomen po-
test esse communicabile dupliciter. Vno modo pro-
priè. Alio modo per similitudinem. Propriè quidem
communicabile est, quod secundum totam significa-
tionem nominis est communicabile multis. Per simili-
tudinem autem communicabile est, quod est commu-
nicabile secundum aliquid eorum, quæ includuntur
in nominis significatione. Hoc enim nomen, leo, pro-
priè communicatur omnibus illis, in quibus inuenitur
natura, quam significat hoc nomen leo. Per similitu-
dinem vero communicabile est illis, qui participant
quid leoninum, vt putà audaciam, vel fortitudinem &
qui metaphoricè leones dicuntur. Ad sciendum autē 75
quæ nomina propriè sunt communicabilia, conside-
randum est, quod omnis forma in supposito singulari
existens, per quod indiuiduatur, communis est multis,
vel secundum rem vel secundum rationem saltem. Si-
cut natura humana communis est multis secundum
rem, & rationem: natura autem Solis non est com-
munis multis secundum rem, sed secundum rationem
tantum. Potest enim natura Solis intelligi, vt in pluri-
bus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus

intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem à singulari. Vnde esse in vno imposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Vnde seruato intellectu naturæ speciei potest intelligi vt in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est diuisum ab omnibus aliis. Vnde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile, & re & ratione. Non enim potest in apprehensione cadere pluralitas huius indiuidui. Vnde nullum nomen significans aliquod indiuiduum, est communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem: sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ vero, quæ non indiuiduantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione: sed forte per similitudinem: sicut dictum est de indiuiduis. Sed

68 quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt; sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia: ideo vt dictum est*, imponimus eis

ar. 1. huius q. ad 2. arg. nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Vnde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus, quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, & de nominibus, quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. Vnde cum hoc nomen, Deus, impositum sit ad significandum

Ar præc. q. 11. a. 3. naturam diuinam,* vt dictum est: natura autem diuina multiplicabilis non est, vt supra* ostensum est: sequitur quod hoc nomen, Deus, incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile quidem sit secundum opinionem: quemadmodum hoc nomen, Sol, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Galatas quarto, His qui natura non sunt dij, seruiebatis.*

glos. interl. ibid. Gloss. non sunt dij natura, sed opinione hominum. Est nihilominus communicabile hoc nomen, Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius per quandam similitudinem: vt dij dicantur, qui participant aliquid diuinum per similitudinem, secundum illud, Ego dixi, dij estis. Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur vt hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile: sicut

ſicut forte eſt nomen tetragammaton apud Hebræos. Et eſt ſimile, ſi quis imponeret nomen ſoli, deſignans hoc indiuiduum.

Ad primum ergo dicendum, quod natura diuina non eſt communicabilis, niſi ſecundum ſimilitudinis participationem.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc nomen, Deus, eſt nomen appellatiuum & non proprium: quia ſignificat naturam diuinam, vt in habente: licet ipſe Deus ſecundum rem non ſit nec vniuerſalis nec particularis Nomina enim non ſequuntur modum eſſendi, qui eſt in rebus: ſed modum eſſendi ſecundum quod in cognitione noſtra eſt. Et tamen ſecundum rei veritatem eſt incommunicabile, ſecundum quod dictum eſt de hoc nomine, Sol *.

** in corpore art.*

Ad tertium dicendum, quod hæc nomina, bonus, ſapiens, & huiuſmodi ſimilia, impoſita quidem ſunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: non tamen ſunt impoſita ad ſignificandum diuinam naturam, ſed ad ſignificandum ipſas perfectiones abſolutè. Et ideo etiam ſecundum rei veritatem ſunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, Deus, impoſitum eſt ab operatione propria Deo, quam experimur continue ad ſignificandam diuinam naturam.

Art. 10. *Vtrum hoc nomen, Deus, vniuoce dicatur de Deo per participationem ſecundum naturam, & ſecundum opinionem?*

AD decimum ſic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Deus, vniuoce dicatur de Deo per naturam & per participationem, & ſecundum opinionem. Vbi enim eſt diuerſa ſignificatio, non eſt contradictio affirmantis & negantis: æquiuocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens, idolum eſt Deus: contradicit pagano dicenti, idolum eſt Deus. Ergo Deus vtrobique ſumptum vniuoce dicitur. 77

ſup. ar. 5. c. & infr. q. 29. a. 4 & 1. prol. a. 2. & d. 35. a. 4. & 1. contr. c. 32. 33. & 34. & veri. q. 2. ar. 11. & po. q. 7. a. 7. opuſ. 3. cap. 27.

¶ 2. Præterea, Sicut idolum eſt Deus ſecundum opinionem & non ſecundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas ſecundum opinionem & non ſecundum veritatem. Sed hoc nomen, beatitudo, vniuoce dicitur de hac beatitudine opinata, & de hac beatitudine vera. Ergo & hoc nomen, Deus, vniuoce dicitur de Deo ſecundum veritatem, & de Deo ſecundum opinionem.

¶ 3. Præterea, Vniuoca dicuntur quorum eſt ratio vna. Sed catholicus cum dicit vnum eſſe Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, & ſuper omnia venerandam: & hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum eſſe Deum. Ergo hoc nomen vniuoce dicitur vtrobique.

SED contra, Illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, vt dicitur in * primo perihierm. Sed animal dictum de animali vero, & de animali picto, æquiuoce dicitur. Ergo hoc nomen Deus, dictum de Deo vero, & de Deo secundum opinionem æquiuoce dicitur.

c.1. aliis verb. æquipollentibus, tom.1.

¶ 4. Præterea, Nullus potest signare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam diuinam. Ergo cum dicit, idolum est Deus, non signat veram deitatem. Hanc autem signat catholicus dicens, vnum esse Deum. Ergo hoc nomen, Deus, non dicitur vniuoce, sed æquiuoce de Deo vero, & de Deo secundum opinionem.

RESPOND. dicendum, quod hoc nomen, Deus, in præmissis tribus significationibus non accipiatur neque vniuoce, neque æquiuoce: sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia vniuocorũ est omnino eadem ratio, æquiuocorum est omnino ratio diuersa. In analogicis vero, oportet quod nomen secundum vnam significationem acceptum ponatur in diffinitione eiusdem

72 nominis secundum alias significationes accepti, sicut

73 ens de substantia dictum ponitur in diffinitione entis, secundum quod de accidente dicitur: & sanum dictum de animali ponitur in diffinitione sani, secundum quod dicitur de vrina, & de medicina. Huius enim sani, quod est in animali, vrina est significatiua, & medicina factiua. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur in ratione Dei, sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquod habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine, Deus, intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur, quod sit Deus. Et sic manifestum est, quod alia, & alia est significatio nominis: sed vna illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Vnde manifestum est, quod analogice dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nominum multiplicitas non attenditur secundũ nominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomẽ, homo, de quocumque prædicetur, siue verè, siue falsè, dicitur vno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, homo, intenderemus significare diuersa: putà, si vnus intenderet significare per hoc nomen, homo, id quod verè est homo; & alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid

aliud

aliud. Vnde patet, quod catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti: quia vterque vtitur hoc nomine, Deus, ad significandum verum Deum. Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non vtitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine vtantur: vt dicitur, Omnes dij gentium dæmonia.

Et similiter dicendum ad Secundum, & Tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diuersitatem prædicationis nominis: & non secundum diuersam significationem.

Ad quartum dicendum, quod animal dictum de animali vero, & de picto, non dicitur pure æquiuoce. Sed * Philosophus largo modo accipit æquiuoca, secundum quod includunt in se analoga: quia & ens quod analogice dicitur, aliquando dicitur æquiuoce prædicari de diuersis prædicamentis. *in antepra-dic. c. de æquiuoc. t. 1.*

Ad quintum dicendum, quod ipsam naturam Dei, provt in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit: sed vterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, vt supra * dictum est. Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, Deus (cum dicit, idolum est Deus,) in qua accipit ipsum catholicus dicens, idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret: nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus. *q. 12. ar. 12.* 55 66

Art. 11. *Vtrum hoc nomen, qui est, sit maxime nomen Dei proprium?*

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, qui est, non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, Deus, est nomen incommunicabile, vt * dictum est. Sed hoc nomen, qui est, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, qui est, non est maxime proprium nomen Dei. *1. d. 8. q. 1. a. 1. & 3. po. q. 6 a. 1. c. & q. 7. a. 1. c fi. & 1. & q. 10. a. 1. 9 & Dio. 5. l. 3. in princi. 76. * ar. 9. huius q. † ca. 3. in pr. illius.*

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit † 3. cap. de diu. nom. quod boni nominatio excellenter est manifestatiua omnium Dei processionum. Sed hoc maxime Deo conuenit, quod sit vniuersale rerum principium. Ergo hoc nomen, bonum, est maxime proprium Dei, & non hoc nomen qui est.

¶ 3. Præterea, Omne nomen diuinum videtur importare relationem ad creaturas: cum Deus non cognoscatur à nobis, nisi per creaturas. Sed hoc nomen, qui est, nullam importat habitudinem ad creaturas.

Ergo

Ergo hoc nomen, qui est, non est maximè proprium nomen Dei.

SED contra est, quod dicitur Exodi 3. quod Moysi quærenti. Si dixerint mihi quod est nomen eius: quid dicam eis? & respondet ei Dominus, sic dices eis: Qui est, misit me ad vos. Ergo hoc nomen qui est, est, maxime proprium nomen Dei.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen, qui est, triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Vnde cum esse Dei sit ipsa eius essentia: & hoc nulli alij conueniat, vt supra * ostensum est: manifestum est, quod inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum. Vnumquodque enim denominatur à sua forma. Secundo propter eius vniuersalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia: vel si conuertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem. Vnde quodammodo informant & determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata & magis communia & absoluta, tanto magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Vnde & Damascenus * dicit, quod principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, qui est: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse, velut quoddam pelagus substantiæ infinitum, & indeterminatum. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei: sed hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. Tertio vero ex eius significatione. Significat enim esse in præsenti. Et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cuius esse non nouit præteritum vel futurum, vt dicit Augustinus * in quinto de Trinitate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, qui est, est magis proprium nomen Dei, quam hoc nomen, Deus, quantum ad id, à quo imponitur, scilicet ab esse: & quantum ad modum significandi, & consignificandi, vt dictum est *. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen, Deus, quod imponitur ad significandum naturam diuinam. Et adhuc magis proprium nomen est, tetragrammaton, quod est impositum

Marginal notes: q.3.a.4. — l.1. ortho. fidei. c.12. — lib.5. de Trin. c.2. tom.3. & l. 83. q.17. tom.4. — * in co. a.

situm ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem,& (vt sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum,quod hoc nomen,bonum, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter. Nam esse absolutè præintelligitur causæ *e*. *a 26*

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium, quod omnia nomina diuina importent habitudinem ad creaturas:sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: inter quas prima est ipsum esse, à quo sumitur hoc nomen, qui est.

Art. 12. *Utrum propositiones affirmatiuæ possint formari de Deo?*

AD duodecimum sic proceditur. Videtur,quod propositiones affirmatiuæ non possunt formari de Deo. Dicit enim Dionysius * 2. cap. cœlestis hierarchiæ,quod negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ. *72 1.d.4. q.2. a 1. & 1. con.c.36. * parum ante med.*

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in libro de Trinit.† quod forma simplex subiectum esse non potest. Sed Deus maxime est forma simplex, vt supra * ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud, de quo propositio affirmatiua formatur, accipitur vt subiectum. Ergo de Deo propositio affirmatiua formari non potest. *† ante medium lib. * q.3. a 7. & 8.*

¶ 3. Præterea, Omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit,est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, * vt supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmatiuus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmatiua verè de Deo formari non possit. *q.3. a.7. præcipuè.*

SED contra est, quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmatiuæ subduntur fidei, vtpote quod Deus est trinus & vnus, & quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmatiuæ possunt verè formari de Deo.

RESPONDEO dicendum, quod propositiones affirmatiuæ possunt verè formari de Deo. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod in qualibet propositione affirmatiua vera oportet quod prædicatum & subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, & diuersum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quam in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim,quod homo & albus sunt idem subiecto,& differunt ratione. Alia enim est ratio hominis,& alia ratio albi. Et similiter cum dico, homo

homo est animal: Illud enim ipsum, quod est homo, vere animal est. In eodem enim supposito est, & natura sensibilis, à qua dicitur animal: & rationalis, à qua
371 dicitur homo e. Vnde & hic etiam prædicatum &
c 428 subiectũ sunt idem supposito, sed diuersa ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo inuenitur: in quantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi: quod vero ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis: secundum quod dicitur, quod prædicata tenentur formaliter, & subiecta materialiter. Huic vero diuersitati, quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati & subiecti: identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino vnus & simplex: sed tamen intellectus noster secundum diuersas conceptiones ipsum cognoscit, eo, quod non potest ipsum vt in seipso est videre. Sed tamen quamuis intelligat ipsum sub diuersis conceptionibus, cognoscit tamen, quod omnibus suis conceptionibus respondet vna & eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quæ est secundum rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati & subiecti: vnitatem vero repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. dicit, affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconuenientes, secundum aliam translationem: in quantum
ar. 3. huius nullum nomen Deo competit secundum modum si-
q. & 1. d. gnificandi, vt * supra dictum est.
22. a. 2. 1. Ad secundum dicendum, quod intellectus noster
& d. 34. q. non potest formas simplices subsistentes, secundum
3. a. 1. c. & quod in seipsis sunt comprehendere: sed apprehendit
po. q. 7. ar. eas secundum modum compositorum, in quibus est
1. aliquid quod subiicitur, & est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione sub-
60 a b iecti, & attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod hæc propositio, Intellectus intelligens rem aliter e, quam sit, est falsus: est
424 duplex, ex eo quod hoc aduerbium (aliter) potest de-
430 terminare hoc verbum, intelligit, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis e. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est. Et est sensus, Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus

dus

dus intlléctus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes, intelligit immaterialiter: non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite: non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QVÆSTIO XIV.

De scientia Dei, in sexdecim articulos diuisa.

POst considerationem eorum, quæ ad diuinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est, quæ manet in operante, quædam vero, quæ procedit in exteriorem effectum: Primo agemus de scientia & voluntate: (nam intelligere in intelligente est, & velle in volente) & postmodum de potentia Dei, quæ cōsideratur, vt principium operationis diuinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam viuere est: post considerationem diuinæ scientiæ, considerandum est de vita diuina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate & falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur: cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

CIRCA scientiam vero quæruntur sexdecim.

¶ Primo, vtrum in Deo sit scientia?
¶ Secundo, vtrum Deus intelligat seipsum?
¶ Tertio, vtrum comprehendat se?
¶ Quarto, vtrum suum intelligere sit sua substantia?
¶ Quinto, vtrum intelligat alia à se?
¶ Sexto vtrum habeat de eis propriam cognitionem?
¶ Septimo, vtrum scientia Dei sit discursiua?
¶ Octauo, vtrum scientia Dei sit causa rerum?
¶ Nono, vtrum scientia Dei sit eorum, quæ non sunt?
¶ Decimo, vtrum sit malorum?
¶ Vndecimo, vtrum sit singularium?
¶ Duodecimo, vtrum sit infinitorum?
¶ Decimotertio, vtrum sit contingentium futurorum?
¶ Decimoquarto, vtrum sit enuntiabilium?
¶ Decimoquinto, vtrum scientia Dei sit variabilis?
¶ Decimosexto, vtrum Deus de rebus habeat speculatiuam scientiam, vel practicam?

Art. I.

1.dis. 15.a. Art. 1. *Vtrum in Deo sit scientia?*

1.& 1.con. AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo
c. 44. & non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo
po.q.8.a.1. non competit, cum sit medius inter potentiam, &
c.2.& q.9. actum. Ergo scientia non est in Deo.
a.5.cot. & ¶ 2. Præterea, Scientia (cum sit conclusionum)
veri.q 2.a. est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex co-
1.& opusc. gnitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo.
3.c. 28.& Ergo scientia non est in Deo.
35.& 12. ¶ 3. Præterea, Omnis scientia, vel vniuersalis, vel
me l.6.co. particularis est. Sed in Deo non est vniuersale, & par-
5.& 6. ticulare, vt ex superioribus patet*. Ergo in Deo non
*q.3.a.5. est scientia.

SED contra est, quod Apost. dicit Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei.

RESPONDEO dicendum, quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur: quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum: sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Vnde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata & limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem & extensionem. Pro-
te.37.t. 2. pter quod dicit * Philosophus 3. de anima, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ, est per materiam. Vnde & supra diximus, quod
35 formæ secundū quod sunt magis immateriales, secun-
36 dum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem e. Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiua: & secundum modum im-
tex.124.to. materialitatis est modus cognitionis. Vnde in 2. de
2. anima * dicitur, quod plantæ non cognoscunt pro-
427 pter suam materialitatem e. Sensus autem cognosciti-
te.4. vsque uus est, quia receptiuus est specierum sine materia: &
ad 7. t. 2. intellectus adhuc magis cognoscitiuus, quia magis
† q.7.a.1. separatus est à materia, & immistus, vt dicitur in* 3. de anima. Vnde cum Deus sit in summo immaterialitatis, (vt ex † superioribus patet) sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

q. 6. a. 4. Ad primum ergo dicendum, quod quia perfectiones
& q. 13. procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in
ar. 5. Deo (vt supra dictum est*): oportet, quod quandocumque nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Vnde scientia non est

qualitas

qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, & actus purus.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt diuisim
& multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter &
vnite, vt supra * dictum est. Homo autem secundum *q.3.a.4.*
diuersa cognita habet diuersas cognitiones. Nam se-
cundum quod cognoscit principia, dicitur habere in-
telligentiam: scientiam vero secundum quod cog-
noscit conclusiones: sapientiam secundum quod cog-
noscit causam altissimam: consilium vel prudentiam,
secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia *ar.7. huius*
Deus vna & simplici cognitione cognoscit, vt * infra *q.*
patebit. Vnde simplex Dei cognitio omnibus istis no-
minibus nominari potest: ita tamen, quod ab vnoquo-
que eorum secundum quod in diuinam prædicatio-
nem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & 66
retineatur quicquid perfectionis est. Et secundum hoc 81
dicitur Iob. 12. Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, *ver.q.2.a.*
& ipse habet consilium & intelligentiam. *2.& 1.cōt.*

Ad tertium dicendum, quod scientia est secundum *c. 47. &*
modum cognoscentis. Scitum enim est in sciente se- *48.& l.4.*
cundum modum scientis. Et ideo cum modus diui- *c 11.co 3.Et*
næ essentiæ sit altior, quam modus, quo creaturæ *1.d.25.a.2.*
sunt: scientia diuina non habet modum creatæ scien- *& 12 me.l.*
tiæ, vt scilicet sit vniuersalis, vel particularis, vel in *8.col.4.*
habitu, vel in potentia, vel secundum aliquem talem **Propos.15.*
modum disposita. *in princip.*

Art. 2. *Vtrum Deus intelligat se?* *to. 3. inter*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus *opera Arist.*
non intelligat se. Dicitur enim in lib. de causis *, *† text. 12.*
quod omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens *& 28. to.*
ad essentiam suam reditione completa. Sed Deus non *2.*
exit extra essentiam suam, nec aliquo modo moue- ** lib.3. de*
tur. Et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. *Trin. non*
Ergo ipse non est sciens essentiam suam. *multum re.*

¶ 2. Præterea, Intelligere est quoddam pati, & *motè ante*
moueri, vt dicitur in 3. de ani. † Scientia etiam est *fin.*
assimilatio ad rem scitam: & scitum etiam est perfe- *† li.15. de*
ctio scientis. Sed nihil mouetur, vel patitur, vel perfi- *Trin.c.1.&*
citur à seipso, neque similitudo sibiipsi est, vt Hilarius *lib. 6. sup.*
dicit *. Ergo Deus non est sciens seipsum. *Gen.c.12.*

¶ 3. Præterea, Præcipue Deo sumus similes secun- *ad med.to.*
dum intellectum: quia secundum mentem sumus ad *3.*
imaginem Dei, vt dicit August. † Sed intellectus no- ** tex. 15.*
ster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, vt dici- *tom. 2.*
tur in 3. de anima *. Ergo Deus non intelligit se, nisi
forte intelligendo alia.

SED contra est, quod dicitur primo ad Corin-
thios

thios capite secundo. Quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei.

Respondeo dicendum, quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis quod significatur vt terminus, sit aliquid extra operantem: tamen in operationibus, quæ sunt in operante, obiectum, quod significatur vt terminus operationis, est in ipso operante: & secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Vnde dicitur in libro de anima *, quod sensibile in actu, est sensus in actu, & intelligibile in actu, est intellectus in actu b. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est à sensibili, vel intelligibili: quia vtrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus: oportet quod in eo intellectus & intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet vt neque careat specie intelligibili: sicut intellectus noster cum intelligit in potentia: neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus diuini: sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens. Sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus diuinus: & sic seipsum per seipsum intelligit.

3. de ani. text. 36. & 37. tom. 2. b 280

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam, nihil aliud est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitiuæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitiuæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod sciens essentiam suam redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maxime conuenit Deo. Vnde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, & cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quod moueri & pati sumuntur æquiuoce, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moueri vel pati: vt dicitur in 3. de anima *. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente c. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc

Loco cit. in arg. c 304

hoc conuenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, & assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ: & perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio & suum intelligere.

Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Vnde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem e, sicut & alia. Manifestum est autem, 436 quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere: & per actum cognoscit poten- 370 tiam intellectiuam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium: & ideo per seipsum intelligit.

Art. 3. Utrum Deus comprehendat seipsum? 82

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim August. in lib. 83. quæst. *quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

Si dicatur, quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: Contra, Verius est vnumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus: verius est Deum esse finitum quam infinitum. Quod est contra prius determinata †. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED contra est, quod August. dicit ibid. * Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

RESPONDEO dicendum, quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando peruenitur ad finem cognitionis ipsius. Et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est e Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manife-

3. d. 14. a. 2. q. 1. & 2. & 1. con. c. 3. & ver. q. 2. a. 2. 5. & q. 20. a. 4. c. & opusc. 3. cap. 106. 213. & 264. cor. 9. & opusc. 9. c. 79.

* tom. 4. q. 14.

† q. 7. a. 1.

* lib. 83. qq. q. 14. to. 4. 83

stum

stum est autem, quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim vnumquodque cognoscibile secundum modum sui actus *e*.
61 Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu: vt dicitur
text. 20. to. 3. in 9. metaph.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia
* ar. 1. huius q. per hoc quod actu est, & ab omni materia & potentia separatus, Deus cognoscitiuus est, vt ostensum est *. Vnde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

Ad primum ergo dicendum, quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens, & includens alterum. Et sic oportet, quod omne compre-
80 hensum sit finitum, sicut omne inclusum *e*. Non sic
61 autem comprehendi dicitur Deus à seipso, vt intellectus suus sit aliud, quam ipse, & capiat ipsum, & includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur: ita dicitur comprehendi à seipso, quia nihil est sui, quod lateat ipsum. Dicit enim August. in lib. de videndo Deum *,
Ep. 112. ad Paulinum. c. 9. circ. princip. to. 2. quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Deus finitus est sibi: intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

83 Art. 4. *Vtrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia?*

1. cont. c. 46. & 47. & li. 4. c. 11. & 12. Et opus. 3. c. 29. 30. & 31. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

¶ 2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum, vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium & accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

¶ 3. Præterea, Omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud

aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere: & intelligere, se intelligere se: & sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

SED contra est, quod dicit August.* lib. 7. de Trinit. c. 7. to. 3. Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, vt supra ostensum est *. Ergo intelligere Dei est eius substantia. q. 3. a. 4.

RESPONDEO dicendum, quod est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, vt dicit Philosoph. in 12 Metaph.* quod aliquid aliud esset actus, & perfectio substantiæ diuinæ: ad tex. 39. t. 3. quod se haberet substantia diuina, sicut potentia ad actum: quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio & actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est*, intelligere non est actio progrediens ad aliquid Ar. 2. huius q. extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus & perfectio eius: prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud quam suum esse, vt supra ostensum est*. Vnde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, vt dictum est *: ex necessitate sequitur, q. 3. a. 4. & quod ipsum eius intelligere sit eius essentia, & eius 7. q. 3. a. 7. esse. Et sic patet ex omnibus præmissis, quod in Deo præcipuè. intellectus intelligens, & id quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere, sunt omnino vnum idem. Vnde patet, per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad secundum dicendum, quod cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere diuino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere diuinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, & non alicuius alterius, vt sic oporteat procedere in infinitum. 84 1. d. 35. a. 2. & ver. q. 2. a. 4. & 1. co. c. 48. & 49.

Art. 5. *Vtrum Deus cognoscat alia à se?*

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt

*q.46.post alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed August. dicit * in
med. to. 4. lib. 83. quæst. quod neque quicquam Deus extra seipsum intuetur. Ergo non cognoscit alia à se.

¶ 2. Præterea, Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, nobilius ipso. Quod est impossibile.

¶ 3. Præterea. Ipsum intelligere, speciem habet ab intelligibili, sicut & omnis alius actus à suo obiecto. Vnde & ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus
ar. prec. est ipsum intelligere, vt ex dictis patet *. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed contra est, quod dicitur Hebr. 4. Omnia nuda & aperta sunt oculis eius.

Respondeo dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim,
81 quod seipsum perfecte intelligit *e*. Alioquin suum esse non esset perfectum: cum suum esse sit suum intelligere: Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi co-
90 gnoscantur ea ad quæ virtus se extendit *e*. Vnde cum virtus diuina se extẽdat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiua omnium entium (vt ex supra di-
q.2.ar.3. ctis patet *:) necesse est, quod Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam euidentius fit si adiungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est eius intelligere. Vnde quicunq; effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere: & quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius, in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est, quod dupliciter aliquid cognosci-
63 tur *e*. Vno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis: sicut cum pars videtur in toto, per speciem totius: vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso: quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem.

autem à se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum August. dicentis, quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligẽdum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur: sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, vt dictum est *.

In corp. ar.

Ad secundum dicendum, quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem secundum quam est in intellectu, vt forma & perfectio eius *t*. Lapis enim non est in anima, sed species eius, vt dicitur in 3. de anima* Ea vero, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, vt dictum est*. Vnde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus quam ipsa essentia Dei. 82

tex. 38. t. 2. * *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quod ipsum intelligere non specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis: sicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti: quæ in Deo nihil est aliud, quam essentia sua: in qua omnes species rerum comprehenduntur. Vnde non oportet, quod ipsum intelligere diuinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud, quam per essentiam diuinam.

Art. 6. *Vtrum Deus cognoscat alia à se propria cognitione?* 85

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, vt dictum est *, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso, sicut in prima causa communi & vniuersali. Ergo & alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima & vniuersali. Hoc autem est cognoscere in vniuersali, & non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in vniuersali, & non secundum propriam cognitionem.

1. d. 35. a. 3. & d. 36. q. 1. ar. 1. & 1. con. c. 50. & 63. vsque 72. & lib. 3 c. 75. & 76. & veri. q. 2. a. 4. & 5. & opus. 3. c. 134. & 135.

¶ 2. Præterea, Quantum distat essentia creaturæ ab essentia diuina: tantum distat essentia diuina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia diuina, vt supra dictum est †. Ergo nec per essentiam diuinam potest cognosci es-

* *ar. præc.* † *q. 13. a. 1.*

sentia

sentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat, nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, vt cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

¶ 3. Præterea, Propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod vnumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum, & diuersorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res non solum in communi.

Sed contra, Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt abinuicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Vnde dicitur Hebr. 4. quod pertingit vsque ad diuisionem spiritus & animæ, compagum quoque & medullarum: & discretor cogitationum & intentionum cordis; & non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius.

90 Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia à se non cognoscit, nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis si cognosceret seipsum, vt est principium caloris, cognosceret naturam caloris, & omnia alia in quantum sunt calida: ita Deus in quantum cognoscit se vt principium essendi, cognoscit naturam entis, & omnia alia in quantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi & non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Vnde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem vniuersalem & confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem: sicut de imperfecto ad perfectum procedens: vt patet in* primo Physicorum. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in vniuersali tantum, & non in speciali, sequereretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, & per consequens eius esse. quod est cõtra ea, quæ superius* ostensa sunt. Oportet igitur dicere, quod alia à se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod vnum ab alio distinguitur. Et ad huius euidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere, quod Deus per vnum cognoscit multa, vtuntur quibusdam exemplis, vt puta quod si centrum

*in prioribus comment. to. 1.

q. 4. a. 1. & a. 3. 4. & 5. huius q.

trum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro: vel lux si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad vniuersalem causalitatem: tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo & diuersitas non causantur ab illo vno principio vniuersali, quantum ad id quod principium distinctionis est: sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diuersitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diuersa dispositione diaphani recipientis. Et similiter diuersitas linearum ex diuerso situ. Et inde est, quod huiusmodi diuersitas, & multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi: Sed in Deo non sic est, supra enim ostensum est*, quod quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit, & continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet: sed etiam ea per quæ creaturæ ab inuicem distinguuntur. Sicut viuere & intelligere, & huiusmodi: quibus viuentia à non viuentibus, & intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id, quod commune est omnibus: sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur. Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, vt vnitas ad numeros, vel centrum ad lineas: sed sicut perfectus actus ad imperfectos: Vt si dicerem: homo ad animal: vel senarius qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: & qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, & adhuc amplius: Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura vniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum diuinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam

*q. 4. a. 1. & 2.

ſam naturam eſſendi perfecte ſciret, niſi cognoſceret omnes modos eſſendi. Vnde manifeſtum eſt, quod Deus cognoſcit omnes res propria cognitione, ſecundum quod ab aliis diſtinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſic cognoſcere aliquid, ſicut in cognoſcente eſt, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo, ſecundum quod hoc aduerbium, ſic, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ: & ſic falſum eſt. Non enim ſemper cognoſcens cognoſcit cognitum ſecundum illud eſſe, quod habet in cognoſcente. Oculus enim non cognoſcit lapidem ſecundum eſſe, quod habet in oculo: ſed per ſpeciem lapidis, quam habet in ſe, cognoſcit lapidem ſecundum eſſe quod habet extra oculum. Et ſi aliquis cognoſcens cognoſcat cognitum ſecundum eſſe quod habet in cognoſcente, nihilominus cognoſcit ipſum ſecundum eſſe quod habet extra cognoſcentem. Sicut intellectus cognoſcit lapidem ſecundum eſſe intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoſcit ſe intelligere: ſed nihilominus cognoſcit eſſe lapidem in propria natura. Si vero intelligatur ſecundum quod hoc aduerbium, ſic, importat modum ex parte cognoſcentis: verum eſt, quod ſic ſolum cognoſcens cognoſcit cognitum, ſecundum quod eſt in cognoſcente: Quia quanto perfectius eſt cognitum in cognoſcente, tanto perfectior eſt modus cognitionis.

Sic igitur dicendum eſt, quod Deus non ſolum cognoſcit res eſſe in ſeipſo: ſed per id quod in ſeipſo continet res, cognoſcit eas in propria natura: & tanto perfectius, quanto perfectius eſt vnumquodque in ipſo.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſentia creaturæ
e comparatur ad eſſentiam Dei, vt actus imperfectus ad
282 perfectum. Et ideo eſſentia creaturæ non ſufficienter
b ducit in cognitionem eſſentiæ diuinæ: ſed è conuerſo.
86 Ad tertium dicendum, quod idem non poteſt acci-
1.con.c.55. pi vt ratio diuerſorum per modum adæquationis e.
56. & 57. Sed diuina eſſentia eſt aliquid excedens omnes crea-
& po.q.9. turas. Vnde poteſt accipi, vt propria ratio vniuſcuiuſ-
a.2.10. & que ſecundum quod diuerſimode eſt participabilis,
quodlib.11. vel imitabilis à diuerſis creaturis.

art. 2. & *Art. 7. Vtrum ſcientia Dei ſit diſcurſiua?*

opuſc. 3. c. AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur, quod ſcien-
29. tia Dei ſit diſcurſiua. Scientia enim Dei non eſt ſe-
*c.4.in de- cundum ſcire in habitu, ſed ſecundum ſcire in actu.
claratione Sed ſecundum *Philoſophum in 2. Topic. ſcire in ha-
loci 33.to.1. bitu contingit multa ſimul: ſed intelligere actu
vnum tantum. Cum ergo Deus multa cognoſcat (quia

& ſe

& se & alia, vt † ostensum est:) Videtur, quod non simul omnia intelligat, sed de vno in aliud discurrat. † q. 14. a. 2. & 5.

¶ 2. Præterea, Cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiua.

¶ 3. Præterea, Perfectius Deus scit vnamquamq; creaturam, quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus: & sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed contra est quod dicit August. in 15.* de Trinit. Quod Deus non particulatim, vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc: sed omnia videt simul. *c. 14. a. med. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod in scientia diuina nullus est dicursus: quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Vnus secundum successionem tantum. Sicut cum postquam intelligimus aliquid in actu, conuertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem. Sicut, cum per principia peruenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo conuenire non potest. Multa enim, quæ successiue intelligimus, si vnumquodque eorum in seipso consideretur: omnia simul intelligimus, si in aliquo vno ea intelligamus e. Puta si partes intelligamus in toto, vel si diuersas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in vno, quod est ipse, vt * habitum est e. Vnde simul & non successiue omnia videt. Similiter etiam & 64
secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus præsupponit primum: procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul vtrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Vnde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas. Et tunc cessat discursus e. 119
Vnde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiua. *art. 4. & 5. huius q. 292 427

Ad primum ergo dicendum, quod licet sit vnum tantum intelligere in seipso: tamen contingit multa intelligere in aliquo vno, vt dictum est *. * 48 *In corp. a. & ar. praeced.

Ad secundum dicendum, quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos: sed eos cognoscit in causa. Vnde eius cognitio est sine discursu, vt dictum est e. In corp. ar. 293

Ad tertium dicendum, quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum sicut in nobis est. Vnde eius scientia non est discursiua.

119 *Art. 8. Vtrum scientia Dei sit causa rerum?*

87 AD octauum sic proceditur. Videtur, quod scientia
1. dist. 38. a. 1 & 1. con. cap. 61. & 62. & ver. q. 2. ar. 14. Dei non sit causa rerum. Dicit enim Orig. super epist. ad Rom. * Non propterea aliquid erit; quia id scit futurum: sed quia futurum est, ideo scitur à Deo antequam fiat.

¶ 2. Præterea, Posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

**li. 7. super illud: Quos vocauit, hos & iustificauit, to. 3.* ¶ 3. Præterea, Scibile est prius scientia & mensura eius, vt dicitur in 10. Met. † Sed id quod est posterius & mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

† tex. 5, 10. 2. SED contra est, quod dicit August. 15. de Trinitate*, Vniuersas creaturas & spirituales & corporales, non quia sunt ideo nouit Deus, sed ideo sunt quia nouit.

** c. 13. in med. to. 3. & lib. 6. c. 10.* RESPONDEO dicendum, quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Vnde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis: sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum) non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad vnum per appetitum, vt dicitur in 9. Metaph.* Manifestum est autem,

** tex. 10. tom. 3.* quod Deus per intellectum suum causat res: cum suũ esse sit suum intelligere. Vnde necesse est, quod sua

118 scientia sit causa rerum, secundum, quod habet voluntatem coniunctam. Vnde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consueuit nominari scientia approbationis.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Origen. locutus est, attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, vt dictũ est*. *In corp. art.*

Sed quod dicit, ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit: non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab æterno. Vnde quamuis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei, & scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Vnde sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, & mensura eius: ita scientia Dei est prior, quam res naturales, & mensura ipsarum *e*. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit; & 23 scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

88

Art. 9. *Vtrum Deus habeat scientiam non entium?*

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum, Sed verum & ens conuertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium. *1. d. 38. a. 4. & ver. q. 1. a. 8 & 1. cont. c. 69.*

¶ 2. Præterea, Scientia requirit similitudinem inter scientem, & scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

¶ 3. Præterea, Scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiã de non entibus.

SED contra est, quod dicit Apostolus ad Rom. 4. Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.

RESPONDEO dicendum, quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea vero, quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ: siue in potentia actiua, siue in passiua: siue in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quæcumque ipse facere potest: omnia cognoscit Deus,

etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest, quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diuersitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, & omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione
92 existens totum tempus comprehendit: præsens intuitus Dei fertur in totum tempus *e*, & in omnia, quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi præsentialiter. Quædam vero sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur: quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod
101 *b* sunt in potentia, sic habent veritatem *e* ea quæ non sunt actu. Verum est enim ea esse in potentia: & sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum, quod cum Deus sit ipsum esse, in tantum vnumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine: sicut vnumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic & ea quæ sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum, quod Dei scientia est causa
118 rerum, voluntate adiuncta *e*. Vnde non oportet quod
87 quæcumque scit Deus, sint vel fuerint, vel futura sint, sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum. Non est in scientia Dei, vt illa sint: sed quod esse possint.

89 Art. 10. *Utrum Deus cognoscat mala?*

2.d.36.q. AD decimum sic proceditur. Videtur, quod Deus
1.a.2.& non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in *
ver.q.2.a. 3. de anima, quod intellectus, qui non est in potentia,
15.& 1.cō. non cognoscit priuationem. Sed malum est priuatio
c.71.& 11. boni, vt † dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei
quo.q.1.a. numquam sit in potentia, sed semper actu (vt ex di-
unic. ctis patet *:) videtur quod Deus non cognoscat
**se.25.a.2.* mala.
† Enchir.c. ¶ 2. Præterea, Omnis scientia vel est causa sciti,
11.to.3. & vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa ma-
l.3.confess. li, nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est ma-
cap.7.to.1. lorum.

¶ 3. Præterea, Omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum.
** ar. 2.* Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam:

essentiam: * vt ex dictis, patet. Diuina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Diuinæ enim essentiæ nihil est contrarium, vt dicit Augustinus † duodecimo de ciuitate Dei. Ergo Deus non cognoscit mala. *ar. 5. & 6. huius q. † l. 12 de ciu. Dei c. 1. circa fin.*

¶ 4. Præterea, Quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per se ipsum: quia sic oporteret quod malum esset in Deo. Oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso. Quod est impossibile: quia nulla cognitio Dei est imperfecta *e*. Ergo scientia Dei non est malorum. *10.5.* 85

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 15. Infernus & perditio coram Deo.

RESPONDEO dicendum, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest, vt per mala corrumpantur. Vnde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile vnumquodque, secundum quod est: vnde cum hoc sit esse mali, quod est priuatio boni: per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Vnde dicit Dionys.* 7. cap. de diuin. nom. quod Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras, quam à lumine. ** 7. non multum à medio.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit priuationem per priuationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra dixerat *: quod punctum & omne indiuisibile per priuationem diuisionis cognoscitur *e*. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices & indiuisibiles, non sunt actu in intellectu nostro: sed in potentia tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, non per priuationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per priuationem in se existentem, sed per bonum oppositum. *lib. 3. de anima. te. 23. & 25. 2. 5: d 43 l*

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non opponatur essentiæ diuinæ, quæ non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei quos per essentiam suam cognoscit. Et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est, quod sit priuatio boni. Et sic nec diffiniri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

90 Art. II. *Utrum Deus cognoscat singularia?*

1.d.3.a. 3. AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod Deus
& d 36.q. non cognoscat singularia. Intellectus enim diui-
2.ar.1.con. nus immaterialior est, quam intellectus humanus. Sed
c. 50. 63. intellectus humanus propter suam immaterialitatem
vs.72.& l. non cognoscit singularia. Sed sicut dicitur in secundo
3. c. 75. de † anima, ratio est vniuersalium, sensus vero parti-
& 76. & cularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.
ve.q.2. ar. ¶ 2. Præterea, Illæ solæ virtutes in nobis sunt sin-
4.& 5. & gularium cognoscitiuæ, quæ recipiunt species non
opusc. 3. c. abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in
134.& 135. Deo sunt maxime abstractæ ab omni materialitate.
† lib. 2. de Ergo Deus non cognoscit singularia.
an. te. 60. ¶ 3. Præterea, Omnis cognitio est per aliquam
& 1.Phys. similitudinem. Sed similitudo singularium, in quan-
te.49.te.2. tum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principium singularitatis est materia: quæ cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 16. Omnes viæ hominum patent oculis meis.

RESPONDEO dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inuentæ, in Deo præexistunt secundum altiorem modum, vt *ex dictis patet. Cognoscere autem singularia
q.4 a.2. pertinet ad perfectionem nostram. Vnde necesse est, quod Deus singularia cognoscat, Nam & Philosophus pro inconuenienti habet, quod aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Vnde contra
te.80.& 3. Emped. arguit in 1. † de anima, & in 3. Metaph. quod
Meta. te. accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam
15.t. 2, & ignoraret. Sed perfectiones, quæ in inferioribus diui-
3. duntur, in Deo simpliciter & vnitæ existunt e. Vn-
80 de, licet nos per aliam potentiam cognoscamus vniuersalia & immaterialia, & per aliā singularia & materialia: Deus tamen per suum simplicem intellectum vtraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quod Deus co-
287 gnoscit singularia per causas vniuersales e. Nam ni-
85 hil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur vniuersali. Et ponunt exemplum. Sicut si aliquis

si aliquis Astrologus cognosceret omnes motus vniuersales cœli, posset pronuntiare omnes eclypses futuras. Sed istud non sufficit: quia singularia ex causis vniuersalibus sortiuntur quasdam formas & virtutes quæ quantumcumque adinuicem coniungantur, non indiuiduantur, nisi per materiam indiuidualem. Vnde qui cognosceret Socratem per hoc, quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quicquid aliud sic dicatur: non cognosceret ipsum, in quantum est hic homo. Vnde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alij vero dixerunt, quod Deus cognoscit singularia applicando causas vniuersales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est: quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat: vnde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, vt dictum est *, in tantum se extendit *Art. 8.* scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas *e. lmim* q. Vnde, cum virtus actiua Dei se extendat non solum 235 ad formas, à quibus accipitur ratio vniuersalis, sed 287 etiam vsque ad materiam (vt infra ostendetur *,) necesse est, quod scientia Dei vsque ad singularia se extendat, quæ per materiam indiuiduantur. Cum enim sciat alia à se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, vel vt principium actiuum earum: necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum fiunt, non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiua totius rei, & non formæ tantum.

q. 44. a. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis indiuiduantibus. Vnde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum indiuidualium *e*. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit *e*. Sed species intelligibilis diuini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam principium existens omnium principiorum, quæ intrant rei compositionem: siue sint principia speciei, siue principia indiuidui. Vnde per eam Deus cognoscit non solum vniuersalia, sed etiam singularia. *e* 424 432

Ad secundum dicendum, quod quamvis species intellectus diuini, secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione & sensu: tamen virtute se extendit ad immaterialia

* *in co.ar.* terialia & materialia, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod materia licet recedat à Dei similitudine secundum suam potentialitatem: tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet diuini esse.

Art. 12. *Vtrum Deus posit cognoscere infinita?*

91 AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod
3.q.10.a. Deus non posit cognoscere infinita. Infinitum
3.& 1. d. enim secundum quod est infinitum est ignotum: quia
39.q.1. & infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper
ver.q.2.a. est aliquid extra assumere, vt dicitur in * 3. Physic.
9. & a.5. August. etiam dicit 12. de ciuitate Dei, quod quic-
4 & 1.co. quid scientia comprehenditur, scientis comprehen-
c.69. & sione finitur. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non
71.& op. possunt scientia Dei comprehendi.
3.c.135. Si dicatur, quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ
** text. 63.* Dei finita sunt: Contrà. Ratio infiniti est, quod sit im-
tom.2. pertransibile: & finiti, quod sit pertransibile, vt dicitur
† c.18.post in * 3. Physic. Sed infinitum non potest transiri, nec à
med. to.5. finito, nec ab infinito, vt probatur in † 6. Physic. Ergo
** text. 34.* infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam
tom 2. infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei,
† text. 0. quæ est infinita.
vsque ad ¶ 2. Præterea, Scientia Dei est mensura scitorum.
66 to.2. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensura-
** c.18.à* tum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.
med. to.2. SED contra est, quod dicit Augustinus 12. * de ciuitate Dei. Quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

RESPONDEO dicendum, quod (cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt
ar.9. huius q. in potentia vel sua, vel creaturæ,* vt ostensum est: hæc autem constat esse infinita:) necesse est dicere, quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, vt quidam dicunt: cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem & motum in æternum mansura, vt indiuidua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere, quod Deus etiam scientia visionis, sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes & affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ, quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum vnius

indiuidui

indiuidui: vnde per eam solum indiuiduum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Vnde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines etiam infinitos: sed tamen non in quantum distinguuntur ab inuicem, sed secundum quod communicant in natura speciei: propter hoc, quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia indiuidualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria vniuscuiusque, vt * ostensum est. Vnde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt abinuicem distincta. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum in 1. * Physicorum. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum. Quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem: cum cognoscat omnia simul, non successiuè, vt supra * dictum est. Vnde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. *tex. 15. t. 2.* *ar. 7. huius quæst.*

Ad secundum dicendum, quod transitio importat quãdam successionem in partibus. Et inde est, quod infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio: quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Vnde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tamquam comprehensum, non tamen tamquam pertransibile.

Ad tertium dicendum, quod scientia Dei est mensura rerum non quantitatiua: qua quidem mensura carent infinita: sed qua mensurat essentiam & veritatem rei. Vnumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam: sicut artificiatum in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, putà infiniti homines: vel secundum

quanti

quantitatem continuam, vt si esset aër infinitus (vt quidam antiqui dixerunt:) tamen manifestum est,
37 quod haberent esse determinatum & finitum e: quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Vnde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

Art. 13. Vtrum scientia Dei sit futurorum contingentium?

91 AD decimumtertium sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius: sed scientia Dei est causa scitorum, vt supra * dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

infr. q. 86. a. 3. & 4. & 1. dist. 38. ar. 5. & 1. cont. cap. 67. & ver. q. 2. a. 12. & quol. 11. q. 3.
** a. 8. huius quaest.*
** text. 17. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio, nisi necessaria, vt in 1. Poster. * probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera. Si Deus sciuit hoc futurum esse, hoc erit: quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessariū absolutè: tum quia est æternum: tum quia significatur vt præteritum. Ergo & consequens est necessarium absolutè. Igitur quicquid scitur à Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

¶ 3. Præterea, Omne scitum à Deo, necesse est esse: quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse: cum tamen scientia Dei certior sit, quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 32. Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, vtpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

ar. 9. huius quaest.

RESP. dicendum, quod cum supra * ostensum sit, quod Deus sciat omnia, non solum quæ actu sunt, sed etiam, quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura: sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod con-
435 tingens aliquod dupliciter potest considerari e. Vno modo in seipso, secundum quod iam in actu est. Et sic non consideratur vt futurum, sed vt præsens: neque ad vtrumlibet contingens, sed vt determinatum ad vnum. Et propter hoc sic infaillibiliter subdi potest certæ cognitioni; vtpote sensui visus, sicut cum video

fortem

ſortem ſedere. Alio modo poteſt conſiderari contingens, vt eſt in ſua cauſa. Et ſic conſideratur, vt futurum & vt contingens, nondum determinatum ad vnum: quia cauſa contingens ſe habet ad oppoſita: & ſic contingens, non ſubditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicumque cognoſcit effectum cõtingentem in cauſa ſua tantum, non habet de eo niſi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoſcit omnia contingentia, non ſolum prout ſunt in ſuis cauſis: ſed etiam prout vnumquodque eorum eſt actu in ſeipſo *e*. Et licet contingentia fiant in actu ſucceſſiuè, non tamen Deus ſucceſsiuè cognoſcit contingentia, prout ſunt in ſuo eſſe, ſicut nos, ſed ſimul: quia ſua cognitio menſuratur æternitate, ſicut etiam ſuum eſſe. Æternitas autem tota ſimul exiſtens ambit totum tempus, vt ſupra dictum eſt *. Vnde omnia, quæ ſunt in tempore, ſunt Deo ab æterno præſentia. Non ſolum ea ratione, qua habet rationes rerum apud ſe præſentes, vt quidam dicunt: ſed quia eius intuitus fertur ab æterno ſupra omnia *e*, prout ſunt in ſua præſentialitate. Vnde manifeſtum eſt, quod contingentia & infallibiliter à Deo cognoſcuntur, in quantum ſubduntur diuino conſpectui ſecundum ſuam præſentialitatem: & tamen ſunt futura contingentia ſuis cauſis proximis comparata.

288 435 * q. 10. ar. 2. & 4. 435

Ad primum ergo dicendum, quod licet cauſa ſuprema ſit neceſſaria: tamen effectus poteſt eſſe contingens propter cauſam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ eſt contingens propter cauſam proximam contingentem: licet motus ſolis, qui eſt cauſa prima, ſit neceſſarius. Et ſimiliter ſcita à Deo ſunt contingentia propter cauſas proximas, licet ſcientia Dei, quæ eſt cauſa prima, ſit neceſſaria *e*.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dicunt, quod hoc antecedens, Deus ſciuit hoc contingens futurum, non eſt neceſſarium, ſed contingens: quia licet ſit præteritum, tamen importat reſpectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei neceſsitatem: quia id, quod habuit reſpectum ad futurum, neceſſe eſt habuiſſe, licet etiam futurum non ſequatur quandoque. Alij vero dicunt, hoc antecedens eſſe contingens: quia eſt compoſitum ex neceſſario, & contingenti: ſicut iſtud dictum eſt contingens. Sortem eſſe hominem album. Sed hoc etiam nihil eſt: quia cum dicitur, Deus ſciuit eſſe futurum hoc contingens: contingens non ponitur ibi, niſi vt materia verbi, & non ſicut principalis pars propoſitionis. Vnde contingentia eius vel neceſſitas nihil refert ad hoc, quod propoſitio ſit neceſſaria 136

ria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Sortem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario & contingenti. Vnde dicendum est, quod antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur (vt quidam dicunt) quod consequens sit necessarium absolutè : quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, & consequens effectus contingens. Vtputà, si dicerem, Si sol mouetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, & esse rei in anima
63 e. Vtputà, si dicam, Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale: intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in se ipso. Et similiter si dicam. Si Deus
574 sciuit aliquid, illud erit: consequens intelligendum est prout subest diuinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est sicut & antecedens. Quia omne quod est, dum est, necesse est
c.6. declinando ad fin. tom. I. esse, vt * dicitur in primo periherm.

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successiuè cognoscuntur in tempore : sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Vnde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt : sed soli Deo, cuius intelligere est in æternitate supra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt : sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt om-
435 nes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est : quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo sub-
in corpore art. sunt diuinæ scientiæ (vt dictum * est) non autem absolutè secundum quod in propriis causis considerantur. Vnde & hæc propositio. Omne scitum à Deo necessarium est esse: consueuit distingui quia potest esse de re, vel de dicto : si intelligatur de re, est diuisa, & falsa. Est enim sensus, omnis res, quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto: & sic est composita & vera : & est sensus, hoc dictum scitum à Deo esse,

esse, est necessarium. Sed obstant quidam dicentes, quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subiecto. Vt si dicam, album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto est falsa, & de re est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra: sed hoc dictum, album esse nigrum, numquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subiecto non habet locum prædicta distinctio. Vt si dicam, Coruū nigrum possibile est esse album: quia in vtroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo, est inseparabile à re: quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subiecto inhærentem. Sed cum importet actum scientis ipsi rei scitæ (licet semper sciatur) potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quātum stat sub actu sciendi. Sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

Art. 14. *Vtrum Deus cognoscat enunciabilia?*

AD decimumquartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enuntiabilia conuenit intellectui nostro, secundum quod componit, & diuidit. Sed in intellectu diuino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia. 63 *inf. q. 16. a. 5. 1. & 1. d. 38. a. 3. & di. 41. a. 5. c. & 2.*

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia. *contr. 58. 6. & c. 59. & veri. q. 2. art. 7.*

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 93. Dominus scit cogitationes hominum. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

RESPONDEO dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem scit quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, vt supra* dictum est: necesse est, quod Deus sciat omnia enuntiabilia, quæ formari possunt. Sed sicut scit materialia immaterialiter, & composita simpliciter: ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu eius sit compositio vel diuisio enuntiabilium: sed vnumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam vniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso, quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia, quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intel- *ar. 9. huius quæst.* 294

lectu

lectu noſtro non contingit: qui de vno in aliud diſcurrit, propter hoc, quod ſpecies intelligibilis ſic repræ-
921 ſentat vnum, quod non repræſentat aliud *e*. Vnde intelligendo quid eſt homo, non ex hoc ipſo alia quæ ei inſunt, intelligimus: ſed diuiſim ſecundum quamdam ſucceſsionem. Et propter hoc ea, quæ ſeorſum intelligimus, oportet nos in vnum redigere, per modum compoſitionis vel diuiſionis enuntiationem formando. Sed ſpecies intellectus diuini, ſcilicet eius eſſentia, ſufficit ad demonſtrandum omnia. Vnde intelligendo eſſentiam ſuam cognoſcit eſſentias omnium & quæ-
427 cumque eis accidere poſſunt *e*.

294 Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, ſi Deus cognoſceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad ſecundum dicendum, quod compoſitio enuntiabilis ſignificat aliquid eſſe rei. Et ſic Deus per ſuum eſſe, quod eſt eius eſſentia, eſt ſimilitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia ſignificantur.

94 Art. 15. *Vtrum ſcientia Dei ſit variabilis?*

AD decimumquintum ſic proceditur. Videtur, quod
infr. q. 19. ſcientia Dei ſit variabilis. Scientia enim relatiuè
a. 7. cont. dicitur ad ſcibile. Sed ea, quæ important relationem
& 1. d. 38. ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & varian-
a. 2. & 4. tur ſecundum variationem creaturarum. Ergo ſcien-
5. cont. & tia Dei eſt variabilis ſecundum variationem creatu-
d. 39. q. 1. rarum.
a. 3. 5. & ¶ 2. Præterea, Quicquid poteſt Deus facere, poteſt
veri. q. 2. ſcire. Sed Deus poteſt plura facere, quam faciat. Ergo
art. 5. poteſt plura ſcire, quam ſciat. Et ſic ſcientia ſua poteſt variari ſecundum augmentum & diminutionem.

¶ 3. Præterea, Deus ſciuit Chriſtum naſciturum. Nunc autem neſcit Chriſtum naſciturum: quia Chriſtus naſciturus non eſt. Ergo non quicquid Deus ſciuit ſcit. Et ita ſcientia Dei videtur eſſe variabilis.

SED contra eſt, quod dicitur Iacob. 1. Quod apud Deum non eſt tranſmutatio, neque viciſsitudinis obumbratio.

RESPONDEO dicendum, quod cum ſcientia Dei
a. 1. huius ſit eius ſubſtantia, vt ex dictis patet †: ſicut ſubſtan-
quæſt. tia eius eſt omnino immutabilis, vt ſupra * oſtenſum
** q. 9. a. 1.* eſt: ita oportet ſcientiam eius omnino inuariabilem eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus, & creator, & huiuſmodi important relationes ad creaturas, ſecundum quod in ſeipſis ſunt. Sed ſcientia Dei importat

importat relationem ad creaturas, secundum quod
sunt in Deo: quia secundum hoc est vnumquodque
intellectũ in actu, quod est in intelligente. Res autem
creatæ sunt in Deo inuariabiliter: in seipsis autem va-
riabiliter. Vel aliter dicendum est, quod dominus, &
creator, & huiusmodi important relationes, quæ con-
sequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas
creaturas, secundum quod in seipsis sunt: & ideo hu-
iusmodi relationes, variè de Deo dicuntur secundum
variationem creaturarum. Sed scientia, & amor, &
huiusmodi important relationes, quæ consequuntur
actus, qui intelliguntur in Deo esse e. Et ideo inuaria- e
biliter prædicantur de Deo. 174

Ad secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea 191
quæ potest facere, & non facit. Vnde ex hoc, quod b
potest plura facere, quam facit, non sequitur, quod
possit plura scire, quam sciat: nisi hoc referatur ad 88
scientiam visionis e, secundum quam dicitur scire ea
quæ sunt in actu, secundum aliquod tempus. Ex hoc
tamen quod scit, quod aliqua possunt esse, quæ non
sunt, vel etiam non esse, quæ sunt: non sequitur, quod
scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum
variabilitatem. Si tamen aliquid esset, quod prius
Deus nesciuisset, & postea sciret: esset eius scientia
variabilis. Sed hoc esse non potest: quia quicquid est,
vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in
æterno suo scit. Et ideo ex hoc, quod ponitur aliquid
esse secundum quodcumque tempus, oportet poni,
quod ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet
concedi, quod Deus possit plura scire quam sciat: quia
hæc propositio implicat quod ante nesciuerit, & po-
stea sciat.

Ad tertium dicendum, quod antiqui Nominales di-
xerunt idem esse enunciabile, Christum nasci, & esse
nasciturum, & esse natum: quia eadem res significa-
tur per hæc tria, scilicet natiuitas Christi. Et secun-
dum hoc sequitur, quod Deus quicquid sciuit, sciat:
quia modo scit Christum natum, quod significat idem
ei quod est, Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio
falsa est. Tum quia diuersitas partium orationis diuer-
sitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia seque-
retur quod propositio, quæ semel est vera, esset sem-
per vera: quod est contra Philosophum *, qui dicit, *In præd. c.*
quod hæc oratio, Sors sedet, vera est eo sedente: & *de substan-*
eadem falsa est eo surgente. Et ideo concedendum *tia, decli-*
est, quod hæc non est vera. Quicquid Deus sciuit, scit, *nando ad*
si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur *fin. tom. 9.*
quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque va-
riatione

riatione diuinæ ſcientiæ eſt, quod ſciat vnam & eandem rem quandoque eſſe, & quandoque non eſſe: ita abſque variatione diuinæ ſcientiæ eſt, quod ſcit aliquod enunciabile quandoque eſſe verum, & quandoque eſſe falſum. Eſſet autem ex hoc ſcientia Dei variabilis, ſi enuntiabilia cognoſceret per modum enuntiabilium, componendo & diuidendo: ſicut accidit in intellectu noſtro. Vnde cognitio noſtra variatur, vel ſecundum veritatem & falſitatem: putà ſi mutata re eandem opinionem de re illa retineamus. Vel ſecundum diuerſas opiniones, vt ſi primo opinemur aliquem ſedere, & poſtea opinemur eum non ſedere: quorum neutrum poteſt eſſe in Deo.

95 Art. 16. *Utrum Deus de rebus habeat ſcientiam ſpeculatiuam?*

inf. q. 34. a. 3. co. & 12. q. 3. a. 5. primum, & 1. ſen. in prol. & ve. q. 3. a. 3. co. AD decimumſextum ſic proceditur. Videtur, quod Deus de rebus nõ habeat ſcientiam ſpeculatiuam. Scientia enim Dei eſt cauſa rerum, vt ſupra oſtenſum eſt *. Sed ſcientia ſpeculatiua non eſt cauſa rerum ſcitarum. Ergo ſcientia Dei non eſt ſpeculatiua.

¶ 2. Præterea, Scientia ſpeculatiua eſt per abſtractionem à rebus: quod diuinæ ſcientiæ non competit. Ergo ſcientia Dei non eſt ſpeculatiua.

** a. 8. huius q.*

SED contra, Omne quod eſt nobilius, Deo eſt attribuendum. Sed ſcientia ſpeculatiua eſt nobilior quam practica, vt patet per Philoſophum in principio Metaphyſic.* Ergo Deus habet de rebus ſcientiam ſpeculatiuam.

lib. 6. met. text. 2. & lib. 1. c. 2. non procul à princ. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua ſcientia eſt ſpeculatiua tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero ſecundum aliquid ſpeculatiua, & ſecundum aliquid practica. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod aliqua ſciẽtia poteſt dici ſpeculatiua tripliciter.

Primo ex parte rerum ſcitarum, quæ non ſunt operabiles à ſciente: ſicut eſt ſcientia hominis, de rebus naturalibus, vel diuinis.

Secundo, quantum ad modum ſciendi. Vtputà, ſi ædificator conſideret domum diffiniendo & diuidendo & conſiderando vniuerſalia prædicata ipſius. Hoc ſiquidem eſt operabilia modo ſpeculatiuo conſiderare, & non ſecundum quod operabilia ſunt. Operabile enim eſt aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per reſolutionem compoſiti in principia vniuerſalia formalia.

Tertio, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à ſpeculatiuo, ſicut dicitur in 3. de ani. * Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus ſpeculatiui eſt conſideratio veritatis. Vnde, ſi quis ædificator conſideret

text. 49. tom. 2.

qualite

qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum: erit (quantum ad finem) speculatiua consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quæ est speculatiua ratione ipsius rei scitæ, est speculatiua tantum. Quæ vero speculatiua est secundum modum vel finem, est secundum quid speculatiua, & secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de seipso habet scientiam speculatiuã tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis habet scientiam & speculatiuam & practicam. Speculatiuam quidem quantum ad modum. Quicquid enim in rebus nos speculatiuè cognoscimus diffiniendo & diuidendo, hoc totum Deus multo perfectius nouit. Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit: non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur à fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quæ secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut & bona: in quantum permittit vel impedit vel ordinat ea: sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum. Quorumdam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt. Quorumdam vero virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum, quod scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se conuenit scientiæ speculatiuæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id vero, quod in contrarium obiicitur, dicendũ, quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea, quæ sunt à se operabilia in quantum huiusmodi, & non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculatiuæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in seipso: seipsum autem speculatiuè cognoscit. Et sic in speculatiua sui ipsius scientia habet cognitionem & speculatiuam & practicam omnium aliorum.

QVÆSTIO XV.

De Ideis, in tres articulos diuisa.

POst considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis.

ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, an sint ideæ?

¶ Secundo, vtrum sint plures vel vna tantum?

¶ Tertio, vtrum sint omnium quæ cognoscuntur à Deo?

Art. I. *Vtrum ideæ sint?*

96
infr. q.44. AD primum sic proceditur. Videtur, quod ideæ non
a.3. Et 1. sint. Dicit enim Dionys.† 7.c.de diu. nom. quod
d.36. q.2. Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ
a.2. Et ve- non ponuntur ad aliud, nisi vt per eas cognoscantur
ritat. q.3. res. Ergo ideæ non sunt.
ar.1. ¶ 2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, vt supra * dictum est. Sed seipsum non cognoscit per
† cap.7. à ideam. Ergo nec alia.
med. ¶ 3. Præterea, Idea ponitur vt principium cogno-
* q.14. a. scendi, & operandi. Sed essentia diuina est sufficiens
5. principium cognoscendi & operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

l.83. qq. q. SED contra est, quod dicit August. * in lib. 83. qq.
46. parum Tanta vis in ideis constituitur, vt nisi his intellectis,
à principio, sapiens esse nemo possit.
tom.4. RESP. dicendum, quod necesse est ponere in mente diuina ideas. Idea enim Græcè, Latinè forma dicitur. Vnde per ideas intelliguntur formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei præter ipsam existens ad duo esse potest: vel vt
236 sit exemplar eius cuius dicitur forma a: vel vt sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad vtrumque, est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim, quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in
b quantum similitudo formæ est in ipso b. Quod quidem
236 contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his, quæ agunt per naturam. Sicut homo generat hominem, & ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, vt in his, quæ agunt per intellectum. Sicut similitudo domus præexistit in mẽte ædificatoris. Et hæc potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formæ, quam mẽte

te concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo, per intellectum agente (vt infra† patebit :) necesse est quod in mente diuina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ e.

† q.46.a.1.

97 236

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Arist.* improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

*l.3.Meta. à te.10.vsque ad fi.l. t.3.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se & alia cognoscat: tamen essentia sua est principium operatiuum aliorum, non autem suipsius: ideo habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur: non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Vnde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

97

Art. 2. *Vtrum sint plures ideæ?*

1.d.36.q. 2.a.2. & 1.con.c.54. Et veri. q. 3.a.2. Et opusc.9.q. 66.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint plures ideæ, idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est vna tantum. Ergo & idea est vna.

¶ 2. Præterea, Sicut idea est principium cognoscendi & operandi, ita ars & sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes & sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

Si dicatur quod ideæ multiplicantur secundum respectus ad diuersas creaturas: Contra, Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

¶ 3. Præterea, Respectus isti, aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum (cum creaturæ non sint ab æterno) pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas personarum: quod est contra Damasc.* dicentem, quod in diuinis omnia vnum sunt, præter ingenerationem, generationem & processionem. Sic igitur non sunt plures ideæ.

*l.1.c.9.& 10.& 11.

SED contra est, quod dicit August.* in lib. 83. q. ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles: quia ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes: quæ diuina intelligentia continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque inte-

*l.83.qq.q.46. à medio, to.4.

reant, secundum eas tamē formari dicitur omne quod oriri & interire potest, & omne quod oritur & interit.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod in quolibet effectu illud quod est vltimus finis, proprie est intentum à principali agente: sicut ordo exercitus à duce. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis vniuersi: vt patet per Philos. in 12. met. * Ordo igitur
tex. 52. vniuersi est proprie à Deo intentus, & non per accidens proueniens, secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt, quod Deus creauit primum creatum tantum: quod creatum creauit secundum
146 creatum, & sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo: secundum quam opioninem Deus non haberet, nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo vniuersi est per se creatus ab eo, & intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis vniuersi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum constituitur. Sicut ædificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente diuina
quæs. 46. post. med. to. 4. sint propriæ rationes omnium rerum. Vnde dicit Aug. * in lib. 83. qq. quod singula propriis rationibus à Deo creata sunt. Vnde sequitur, quod in mente diuina sunt plures ideæ. Hoc autem quomodo diuinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intel igitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum: ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem diuini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Vnde plures ideæ sunt in mente diuina, vt intellectę ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: vnde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Vnaquæq; autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat diuinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam vt sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam vt propriam rationem & ideam

ideam huius creaturæ e. Et similiter de aliis. Et sic patet, quod, Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ. 85

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat diuinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio huius vel illius rei. Vnde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex vna essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quod sapientia & ars significantur, vt quo Deus intelligit: sed idea, vt quod Deus intelligit. Deus autem vno intellectu intelligit multa, & non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt: quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formam domus, vt à se speculatam (ex eo quod intelligit se intelligere eā) intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, 191 d vel plures ideas esse in intellectu eius vt intellectas.

Ad tertium dicendum, quod huiusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu diuino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum, quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus: sicut illi, quibus distinguuntur personæ: sed respectus intellecti à Deo.

Art. 3. *Utrum omnium, quæ cognoscit Deus, sint ideæ?* 98

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

¶ 2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: vt supra dictum* Sed horum non sunt ideæ: quia dicit Dionys. † 5. cap. de diuin. nomin. quod exemplaria sunt diuinæ voluntates determinatiuæ & effectiuæ rerum. Ergo non omnium, quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

¶ 3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam: quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

1.d.36.q.2. a.3.& 1.d. 1.q.1.a.2. c.& ver.q. 3.ar.4.5. 6.& 7.& 8.

* a.9. præced.q.

† c.5.non multum remote ante finem.

¶ 4. Præterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera & singularia & accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, vt dicit August.* Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

l. 83. qq. q. 46. a. 4.

SED contra, Ideæ sunt rationes in mente diuina existentes, vt per August.* patet. Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

l. 83. qq. q. 46. post. med. t. 4.

RESPONDEO dicendum, quod (cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum, & generationis ipsarum) ad vtrumque se habet idea, prout in mente diuina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, & ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitiuum est; proprie dicitur ratio, & potest etiam ad scientiam speculatiuam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia, quæ à Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitiuum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur à Deo, etiam si nullo tempore fiant: & ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, & secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad Primum ergo dicendum, quod malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni, & ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Vnde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad tertium dicendum, quod Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam: & ideo non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine forma *e*: habet quidem materia
a ideam in Deo*, non tamen aliam ab idea compo-
255 siti. Nam materia secundum se neque esse habet,
241 neque cognoscibilis est.
b c Ad quartum dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar: quia numquam genus fit nisi

in

in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus, quæ inseparabiliter concomitantur subiectum: quia hæc simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem, quæ superueniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum. Sed ea, quæ superueniunt domui iam factæ, vt picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Indiuidua vero secundum Platonem non habebant aliam ideam, quam ideam speciei. Tum quia singularia indiuiduantur per materiam, quam ponebat esse increatam (vt quidam dicunt) & concausam ideæ. Tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi vt in eis species saluentur. Sed prouidentia diuina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, vt infra dicetur *. q.22.a.3.

QVÆSTIO XVI.

De veritate, in octo articulos diuisa.

QVoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est.

CIRCA quam quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu?

¶ Secundo, vtrum sit tantum in intellectu componente & diuidente?

¶ Tertio, de comparatione veri ad ens.

¶ Quarto, de comparatione veri ad bonum.

¶ Quinto, vtrum Deus sit veritas?

¶ Sexto, vtrum omnia sint vera veritate vna, vel pluribus?

¶ Septimo, de æternitate veritatis.

¶ Octauo, de incommutabilitate ipsius.

Art. 1. *Vtrum veritas sit tantum in intellectu?* 99

AD primum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. 1.d 19.q.5. August.* enim in lib. Sol. reprobat hanc notificationem veri, Verum est id quod videtur: quia secundum hoc lapides, qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides: quia non videntur. * Reprobat etiam istam, Verum est quod ita se habet, vt videtur cognitori, si velit & possit cognoscere: quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset, si nullus posset cognoscere. Et diffinit sic verum: † Verum est id quod est. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, & non in intellectu. a. Et veri. q.1.a.1. *l. 2. soli-loq.c.5. to. 1. * co.l. & c. * Solil t.2. c.5. in fi. to. 1.

¶ 2. Præterea, Quicquid est verum, veritate verum

rum eſt. Si igitur veritas eſt in intellectu ſolo, nihil erit verum niſi ſecundum quod intelligitur: quod eſt error antiquorum Philoſophorum,* qui dicebant omne quod videtur eſſe verum. Ad quod ſequitur contradictoria ſimul eſſe vera: cum contradictoria ſimul à diuerſis vera eſſe videantur.

* Vt patet 11. Metaph. tex. 6. & l. 4. à tex. 19. vſque ad 25. t. 3.

¶ 3. Præterea, Propter quod vnumquodque tale, & illud magis, vt patet primo Poſteriorum †. Sed ex eo quod res eſt, vel non eſt, eſt opinio, vel oratio vera vel falſa, ſecundum Philoſophum * in prædicamentis. Ergo veritas magis eſt in rebus, quam in intellectu.

† 1. Poſt. tex. 5.
* c. de ſubſtantia, non procul à fi. to. 1.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit ſexto Metaph. † quod verum & falſum non ſunt in rebus, ſed in intellectu.

† l. 6. met. tex. 8. t. 3.

Respondeo dicendum, quod ſicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus: ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem diſtat inter appetitum & intellectum, ſiue quamcumq; cognitionem: quia cognitio eſt ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente: appetitus autem eſt ſecundum quod
163 appetens inclinatur in ipſam rem appetitam *e*. Et ſic
269 terminus appetitus, quod eſt bonum, eſt in re appeti-
404 bili. Sed terminus cognitionis, quod eſt verum, eſt
409 in ipſo intellectu. Sicut autem bonum eſt in re in quantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis deriuatur à re appetibili in appetitum, ſecundum quod appetitus dicitur bonus prout eſt bonitatis (cum verum ſit in intellectu, ſecundum quod conformatur rei intellectæ) neceſſe eſt, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam deriuetur, vt res etiam intellecta vera dicatur, ſecundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem poteſt habere
107 ordinem, vel per ſe *e*, vel per accidens. Per ſe qui-
231 dem habet ordinem, ad intellectum, à quo dependet ſecundum ſuum eſſe: per accidens autem ad intellectum, à quo cognoſcibilis eſt. Sicut ſi dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per ſe, per accidens autem comparatur ad intellectum, à quo non dependet. Iudicium autem de re nō ſumitur ſecundum id quod ineſt ei per accidens, ſed ſecundum id quod ineſt ei per ſe. Vnde vnaquæque res dicitur vera abſolute ſecundum ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde eſt, quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum noſtrum: dicitur enim domus vera, quæ aſſequitur ſimilitudinem formæ, quæ eſt in mente artificis. Et dicitur oratio vera,

vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente diuina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus diuini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus secundum quod comparantur ad intellectum vt ad principium. Et secundum hoc veritas diuersimode notificatur. Nam August. in lib. de vera * relig. dicit, quod veritas est qua ostenditur id quod est. Et Hilarius dicit, quod verum est declaratiuum aut manifestatiuum esse. Et hoc pertinet ad veritatem, secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet diffinitio August. † in lib. de vera relig. talis, Veritas est summa similitudo principij, quæ sine vlla dissimilitudine est. Et quædam diffinitio Anselm. * talis, Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Nam rectum est, quod principio cōcordat. Et quædam diffinitio Auic. talis, Veritas vniuscuiusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei & intellectus, potest ad vtrumque pertinere.

36. to. 2. — *† c. 36. & med. to. 1.* — *In dialo. de verit. c. 12.*

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de veritate rei, & excludit à ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab vnaquaque diffinitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui Philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas prouenire à casu. Et quia considerabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconuenientia sequebantur, quę Philosophus prosequitur in 4. Metahysic. * Quæ quidem inconuenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum diuinum.

Comment. citatis in arg.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus nostri à re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inueniatur ratio veritatis: sicut neque in medicina per prius inuenitur ratio sanitatis, quam in animali. Virtus enim medicinæ non sanitas eius causat sanitatem, cum non sit agens vniuocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Vnde * Philos. dicit, quod opinio & oratio vera est ex eo, quod res est, non ex eo quod res vera est.

loc. cit. in argum.

100 Art. 2. *Vtrum veritas sit in intellectu componente & diuidente?*

1.d.19.q.5. ar.1.7. & ver.q.1.ar.3. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod veritas non sit solum in intellectu componente & diuidente. Dicit enim Philos. in 3. de anima, quod * sicut
* l. 3. tex. 26. to.2. sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita & intellectus eius quod quid est. Sed compositio & diuisio non est, neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione & diuisione intellectus.

¶ 2. Præterea, Isaac dicit in libro de diffinitionibus, quod veritas est adæquatio rei & intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus; ita intellectus incomplexorum & etiam sensus sentiens rem vt est. Ergo veritas non est solum in compositione & diuisione intellectus.

SED contra est, quod dicit Philos. in 6. Metaphysic.* quod circa simplicia & quod quid est, non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus.

tex.8.t.3. RESPONDEO dicendum, quod verum (sicut dictum est *) secundum sui primam rationem est in
art.prec. intellectu. Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturæ suæ: necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus & rei veritas diffinitur. Vnde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus
108 cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quæ est inter rem visam, & id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma, quam de re apprehendit: tunc primo cognoscit & dicit verum. Et hoc facit componendo, & diuidendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum, vel applicat alicui rei significatæ per subiectum, vel remouet ab ea. Et ideo bene inuenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo, quod quid est: sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis. Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, vt in quadam re vera, non autem vt cognitum in cognoscente: quod importat nomen

veri.

veri. Perfectio enim intellectus est verum vt cognitum. Et ideo proprie loquendo, veritas est in intellectu componente & diuidente: non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

Art. 3. *Vtrum verum & ens conuertantur?* 101

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod verum & ens non conuertantur. Verum enim est proprie in intellectu (vt dictum* est:) ens autem proprie est in rebus. Ergo non conuertuntur. *ver q. 1. a. 2. 1. & 1. d. 19. q. 5. a. 1. 7.*

¶ 2. Præterea, Id quod se extendit ad ens & non ens, non conuertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens & non ens: nam verum est quod est esse: & quod non est non esse. Ergo verum & ens non conuertuntur. **a. 1. huius q.*

¶ 3. Præterea, Quæ se habent secundum prius & posterius, non videntur conuerti. Sed verum videtur prius esse quam ens. Nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sunt conuertibilia.

SED contra est, quod dicit Philosoph. 2. Metaph.* quod eadem est dispositio rerum in esse & veritate. **tex. 4. to. 3.*

RESPONDEO dicendum: quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Vnumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3. de* anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum & intellectum. Et ideo sicut bonum conuertitur cum ente, ita & verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita & verum comparationem ad intellectum. **tex. 37. to. 2.* 27 25

Ad primum ergo dicendum, quod verum est in rebus & intellectu (vt dictum est.*) Verum autem quod est in rebus, conuertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, conuertitur cum ente, vt manifestatiuum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, vt dictum est*. Quamuis posset dici, quod etiam ens est in rebus, & in intellectu, sicut & verum: licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum & ens differunt ratione. **ar. 1. huius q.* *art. 1. huius q.*

Ad secundum dicendum, quod non ens non habet in se vnde cognoscatur: sed cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Vnde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet à ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod ens non potest apprehendi sine ratione veri: hoc potest dupliciter intelligi. Vno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionẽ entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si cõparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum: non tamen intelligendo ens intelligitur verum.

102 *Art. 4. Vtrum bonum secundum rationem sit prius, quam verum?*

ver. q. 21. art. 3. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod
* *tex.* 49. enim est vniuersalius, secundum rationem prius est: vt patet ex primo Physic. * Sed bonum est vniuersalius, quam verum. Nam verum est quoddam bonum: scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.
Et ex primo tex. primi lib. t. 2.

¶ 2 Præterea, Bonum est in rebus, verum autem in compositione, & diuisione intellectus, vt dictum * est. Sed ea, quæ sunt in re, sunt priora his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.
* *4. 2. huius q.*

¶ 3. Præterea, Veritas est quædam species virtutis, vt patet in 4. Ethic. † Sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis: vt dicit Aug.* Ergo bonum est prius quam verum.
† *c. 7. t. 5.* * *l. 6. cont. Iulianum c. 7. to. 7.*

SED contra, Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

RESPONDEO dicendum, quod licet bonum & verum supposito conuertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum absolute loquendo prius est quam bonum: quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter & immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum. Sic enim appetibile est.
25 Secundo apparet ex hoc, quod cogni-
26 tio naturaliter præcedit appetitum. Vnde, cum verum

verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum; prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas & intellectus mutuo se includunt. Nam intellectus intel- 410
ligit voluntatem, & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa, quæ ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea, quæ sunt intellectus, & è conuerso. Vnde in ordine appetibilium bonum se habet vt vniuersale, & verum vt particulare. In ordine autem intelligibilium est è cõuerso. Ex hoc ergo, quod verum est quoddam bonum: sequitur, quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem, quod sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc est
aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. 26
Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, & secundario apprehendit se intelligere ens, & tertio apprehendit se appetere ens. Vnde primo est ratio entis: secundo ratio veri: tertio ratio boni: licet bonum sit in rebus.

Ad tertium dicendum, quod virtus, quæ dicitur veritas, non est veritas communis: sed quædam veritas secundum quam homo in dictis & factis ostendit se vt est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud, ad quod
ordinatur per intellectum diuinum: sicut etiam di- 107
ctum* est, veritatem esse in cæteris rebus. Veritas au- *ar. 1. huius
tem iustitiæ est secundum quod homo seruat id, quod quæst.
debet alteri secundum ordinem legum. Vnde ex his 103
particularibus veritatibus non est procedendum ad 1.2. qu. 3.
veritatem communem. a.7.co. &

Art. 5. *Vtrum Deus sit veritas?* 9.93.a.1.3.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod Deus & 2. 2. q.
non sit veritas. Veritas enim consistit in com- 27. a. 4.
positione & diuisione intellectus. Sed in Deo cor. & 1.
non est compositio & diuisio. Ergo non est ibi ve- con. c. 59.
ritas. & 60.61.

¶ 2. Præterea, Veritas secundum August. in & 62. &
lib. de vera relig. * est similitudo principij. Sed Dei li.3.c.51.&
non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non op.3.c.105.
est veritas. & Io. 14.

¶ 3. Præterea, Quidquid dicitur de Deo, dicitur de le. 2. col.1.
eo vt de prima causa omnium. Sicut esse Dei est cau- fi.
sa omnis esse: & bonitas eius est causa omnis boni. Si 100
ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed *li. de vera
aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo. Quod reli. c. 38.
patet esse falsum. to 1.

*art. 1. huius q. & 2. SED contra est, quod dicitur Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita.

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est, veritas inuenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem vt est: & in re secundum quod habet
83 esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime in-
132 uenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere: & suum intelligere est mensura, & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus: & ipse est suum esse, & intelligere. Vnde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa & prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in intellectu diuino non sit compositio & diuisio; tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

Ad secundum dicendum, quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus à quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui diuino. Sed hoc proprie loquendo non potest dici in veritate diuina: nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resoluatur affirmatiua in negatiuam: sicut cum dicitur, pater est à se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principij veritas diuina, in quantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

b Ad tertium dicendum, quod non ens & priuatio-
253 nes non habent ex seipsis veritatem, sed solum in ap-
104 prehensione intellectus c. Omnis autem apprehensio intellectus à Deo est. Vnde quicquid est veritatis in hoc, quod dico, Istum fornicari est verum: totum est à Deo. Sed si arguatur, Ergo istum fornicari est à Deo: est fallacia accidentis.

1. 2. q. 95. a. 1. 3. & 1. dist. 19. q. 5. a. 2. & ver. q. 1. a. 4. & 8. & Ps. 111. co. 2. Art. 6. *Vtrum sit vna sola veritas, secundum quam omnia sunt vera?*

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod vna sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia secundum * August. nihil est maius mente humana, nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana: alioquin mens iudicaret de veritate. Nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, & non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

* li. 14. de Trin. c. 8. & li. 15. c. 1. cir. fi. to. 3.

¶ 2. Praeterea,

¶ 2. Præterea, Ansel. dicit in † lib. de veritate, quod sicut tempus se habet ad temporalia: ita veritas ad res veras. Sed vnum est tempus omnium temporalium. Ergo vna est veritas, qua omnia vera sunt. † *in dial. de ver. c. 14. circa finem.*

SED contra, est quod in Psal. 11. dicitur. Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.

RESPONDEO dicendum, quod quodammodo vna est veritas, qua omnia sunt vera: & quodammodo non. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod quando aliquid prædicatur vniuoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem inuenitur. Sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud inuenitur secundum propriam rationem in vno eorum tantum, à quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali, & vrina, & medicina: non quod sanitas sit, nisi in animali tantum: sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiua: & vrina, in quantum est illius sanitatis significatiua. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in vrina; tamen in vtroque est aliquid, per quod hoc quidem facit: illud autem significat sanitatem. Dictum est autem,* quod veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum diuinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem: sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, & in vno & eodem intellectu, secundum plura cognita. Vnde dicit glossa * super illud Psalmi vndecimi. Diminutæ sũt veritates à filiis hominum, &c. quod sicut ab vna facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab vna veritate diuina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus: sic omnes sunt veræ vna prima veritate, cui vnumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiæ vel formæ rerum, tamen vna est veritas diuini intellectus: secundum quam omnes res denominantur veræ. *ar. 1. huius quæst.* *Est gloss. Aug. in istum Ps. 11. tom. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam *e*: in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Vnde sequitur, quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est maior anima non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio eius: sicut etiam scientia posset dici maior ani- 65

ma. Sed verum est, quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ, per comparationem ad intellectum diuinum.

105 Art. 7. *Utrum veritas creata sit æterna.*

1.d.19.q.5. ar.3 & ve. q.in art.2. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in * libro de libero arbitrio, quod nihil est magis æternum quam ratio circuli, & duo & tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

* lib.2. c. 8. *habet Unum simile, tomo 1.*

¶ 2. Præterea, Omne quod est semper, est æternum. Sed vniuersalia sunt vbique & semper. Ergo sunt æterna. Ergo & verum, quod est maxime vniuersale.

¶ 3. Præterea, Id quod est verum in præsenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

¶ 4. Præterea, Omne quod caret principio & fine est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio & fine. Quia si veritas incepit cum ante non esset: verum erat veritatem non esse, & vtique aliqua veritate verum erat: & sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit. Verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

SED contra est, quod solus Deus est æternus, vt supra habitum est *.

q.10. a.3.

RESPONDEO dicendum, quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est intellectu, habet per se veritatem: sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus: non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subiecto: sicut vrina dicitur sana non à sanitate, quæ in ipsa sit: sed à sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam * supra dictum est, quod res denominantur veræ à veritate intellectus. Vnde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna: sed quia solus intellectus diuinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur, quod aliquid aliud sit æternum quam Deus: quia veritas intellectus diuini est, ipse Deus, vt supra * ostensum est.

ar.1. huius quæst.

47 e ar.5. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio circuli, & duo & tria esse quinque, habent æternitatem in mente diuina.

Ad secundum dicendum, quod aliquid esse semper & vbique, potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia habet in se vnde se extendat ad omne tempus, & ad omnem locum: sicut Deo competit esse vbique & sẽper. Alio modo, quia non habet in se quod determinetur ad aliquem locum vel tempus: sicut materia prima dicitur esse vna, non quia habet vnam formam, sicut homo est vnus ab vnitate vnius formæ: sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hũc modum quodlibet vniuersale dicitur esse vbique & semper: in quantum vniuersalia abstrahuntur ab hic & nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat, vt fieret. Vnde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Vnde ex hoc non sequitur, quod ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura: nisi quatenus in causa sempiterna fuit, vt essent futura. Quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quod quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium, quę à nobis formantur, est æterna: sed quandoque incepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu diuino, in quo solum veritas est æterna: sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate, quæ nunc est in intellectu nostro: non autem per aliquam veritatem ex parte rei quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se vt sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Vnde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius, vt præcedens esse eius.

106

Art. 8. Vtrum veritas sit immutabilis?

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Aug. in lib. * 2. de libero arbitr. quod veritas non est æqualis menti: quia esset mutabilis sicut & mens.

1. d. 19. q. 5. ar. 3. & veri. q. 1. ar. 6.
** c. 12. non procul à fi. to. 1. & de vera relig. cap. 30.*

¶ 2. Præterea, Id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile: sicut prima materia est ingenita & incorruptibilis: quia remanet post omnem generationem & corruptionem. Sed veritas remanet

manet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

¶ 3. Præterea, Si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim secundum Ansel.* est rectitudo quædam, in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente diuina. Hæc autem propositio. Sortes sedet, accipit à mente diuina, vt significet sortem sedere: quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

in dial. de ver c. 8. & 12.

¶ 4. Præterea, Vbi est eadem causa, & idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, Sors sedet, sedebit, & sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet, quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet: & eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 11. Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra * dictum est,) Veritas propriè est in solo intellectu: res autem dicuntur veræ à veritate, quæ est in aliquo intellectu. Vnde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut & qualibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Vnde vno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo, quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si opinione eadem manente res mutetur. Et vtroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua: in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus diuinus, vt ex superioribus patet *. Vnde veritas diuini intellectus est immutabilis: veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem. Sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus diuini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ: quæ est omnino immutabilis.

ar. 1. huius quæst.

q. 14. art. 13.

44

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de veritate diuina.

Ad secundum dicendum, quod verum & ens sunt conuertibilia. Vnde sicut ens non generatur, neque

corrum-

corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, vt dicitur in * 1. Physic. ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas, quæ prius erat. * text. 76. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu diuino: sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus: quæ quidem consistit in conformitate intellectus & rei. Qua quidem subtracta mutatur veritas opinionis: & per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio, Sortes sedet, eo sedente vera est: & veritate rei, in quantum est quædam vox significatiua: & veritate significationis, in quantum significat opinionem veram. Sorte vero surgente remanet prima veritas, sed mutatur secunda. c. 94.

Ad quartum dicendum, quod sessio Sortis, quæ est causa veritatis huius propositionis, Sortes sedet: non eodem modo se habet dum Sortes sedet, & postquam sederit, & antequam sederet. Vnde & veritas ab hoc causata diuersimode se habet: & diuersimode significatur propositionibus de præsenti, præterito, & futuro. Vnde non sequitur, quod licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas inuariabilis maneat.

QVÆSTIO XVII.

De falsitate, in quatuor articulos diuisa.

DEinde quæritur de falsitate.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum falsitas sit in rebus? 107

¶ Secundo, vtrum sit in sensu? sup. q. 16. a.

¶ Tertio, vtrum sit in intellectu? & 2. &

¶ Quarto, de oppositione veri & falsi? 1. d. 9. q. 5.

Art. 1. *Vtrum falsitas sit in rebus?* ar. 1. & 1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim August. in lib. 2.* soliloq. Si verum est id quod est, falsum non esse vspiam concludetur quouis repugnante. cont. c. 60. & ver. q. 1. ar. 10. & perihe r.

¶ 2. Præterea, Falsum dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, vt dicit August. in† lib. de vera relig. quia non ostendunt aliud, quam suam speciem. Ergo falsum in rebus non inuenitur. lib. I. * l. 2. c. 8. in fin. to. 1. † c. 33. à

¶ 3. Præterea, verum dicitur in rebus per compa- med. to. 1.

ratio

q.16.a.1. rationem ad intellectum diuinum, vt supra * dictum est. Sed quælibet res in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

c.34.t.1. SED contra est, quod dicit August. † in lib. de vera relig. quod omne corpus, verum corpus est; & falsa vnitas, quia imitatur vnitatem, & non est vnitas. Sed quælibet res imitatur diuinam vnitatem, & ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

RESPONDEO dicendum, quod cum verum & falsum opponantur, opposita autem sunt circa idem: necesse est, vt ibi prius quæratur falsitas, vbi primo veritas inuenitur, hoc est in intellectu e. In rebus autem
99 neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia vnumquodque secundum id quod conuenit ei per se, simpliciter nominatur: secundũ autem id quod conuenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid: res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per se: in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu diuino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter & secundum se, in quantum deficiunt à forma artis. Vnde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus à Deo, falsitas inueniri non potest per comparationem ad intellectum diuinum: cum quicquid in rebus accidit, ex ordinatione diuini intellectus procedat: nisi fortè in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione diuini intellectus: in quo malum culpæ consistit, secundum quod ipsa peccata, falsitates & mendacia dicuntur in scripturis, secundum illud Psal. 4. Vt quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium? Sicut per oppositum operatio virtuosa, veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordini
e102 diuini intellectus: sicut dicitur Ioan. 3. Qui facit veritatem, venit ad lucem. Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Vno modo secundum rationem significati: vt dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione, vel intellectu falso: secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa, quantum ad

id

ad quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, vt dicit Philosophus * in 5. Metaphysicorum: & sicut dicit Augustinus † in lib. 2. soliloquiorum, quod tragœdus est falsus Hector. Sicut è contrario potest vnumquodque dici verum secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causæ. Et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primo & per se est exteriorum accidentium: ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res: sicut fel est falsum mel, & stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus * in lib. 2. soliloquiorum, quod eas res esse falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus. Et Philosophus dicit in * quinto Metaphysicorum, quod falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere, aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amatiuus falsarum opinionum vel locutionum: non autem ex hoc, quod potest eas confingere: quia sic etiam sapientes, & scientes, falsi dicerentur, vt dicitur in * 5. Metaphysicorum.

* te. 34. t. 3.
† c. 10. t. 1.
* c. 6. in fin. tom. 1.
* te. 34. t. 3.
* Loco proximè dicto.

Ad primum ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera: secundum id quod non est, dicitur falsa. Vnde verus tragœdus est falsus Hector, vt dicitur in * 2. soliloquiorum. Sicut igitur in his, quæ sunt, inuenitur quoddam non esse: ita in his, quæ sunt, inuenitur quædam ratio falsitatis.

* c. 10. tex. 1.

Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum, quod per comparationem ad intellectum diuinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter: sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum, quod similitudo, vel repræsentatio deficiens nō inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Vnde non vbicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed vbicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed vt in pluribus.

Art. 2.

Art. 2. *Utrum in sensu sit falsitas?*

138 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Aug.* in lib. de vera relig. Si omnes corporis sensus ita nuntiant, vt afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro. Et sic videtur, quod ex sensibus non fallamur: & sic falsitas in sensu non est.

ver. q. 1. a. 10. & peri- her. lib. 3. ** c. 33. circa med. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in † 4. Metaphys. quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiæ.

† text. 24. tom. 3.

¶ 3. Præterea, In incomplexis non est verum, nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere & diuidere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

SED contra est, quod dicit August.* in lib. 2. soliloq. Apparet nos in omnibus sesibus similitudine lenocinante falli.

** c. 6. in fin. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quod falsitas non est quærenda in sensu nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, vt sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, vt* supra dictum est. Quod quidem contingit, eo quod apprehendit res vt sunt. Vnde contingit, falsitatem esse in sensu, ex hoc, quod apprehendit, vel iudicat res aliter, quam sint. Sic autem se habet ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Vno modo primo & per se: sicut in visu est similitudo colorum, & aliorum propriorum sensibilium. Et alio modo per se, sed non primo: sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium sensibilium omnium. Tertio modo nec primo, nec per se, sed per accidens: sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem. Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, & in paucioribus: ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi, non conuenienter recipit formam sensibilem: sicut & alia passiua propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus & per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu rectè disposito: quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

q. 16. a. 2. *264*

Ad primum ergo dicendum, quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Vnde per hoc, quod sensus ita nuntiant

tiant ficut afficiuntur:ſequitur, quod non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos ſentire aliquid. Sed ex eo quod ſenſus aliter afficitur interdum quam res ſit: ſequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter, quam ſit. Et ex hoc fallimur per ſenſum circa rem, non circa ipſum ſentire.

Ad ſecundum dicendum, quod falſitas dicitur non eſſe propria ſenſui:quia non decipitur circa proprium obiectum. Vnde in alia tranſlatione planius dicitur, quod ſenſus proprij ſenſibilis falſus non eſt. Phantaſiæ autem attribuitur falſitas:quia repræſentat ſimilitudinem rei etiam abſentis. Vnde quando aliquis conuertitur ad ſimilitudinem rei tamquam ad rem ipſam, prouenit ex tali apprehenſione falſitas. Vnde etiam Philoſophus in * 5. Metaphyſ. dicit, quod vm- *t.34.t.3.*
bræ & picturæ, & ſomnia dicuntur falſa, in quantum non ſubſunt res, quarum habent ſimilitudinem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit, quod falſitas non ſit in ſenſu, ſicut in cognoſcente verum & falſum.

Art. 3. *Vtrum falſitas ſit in intellectu?* 189

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod falſitas non ſit in intellectu. Dicit enim Auguſt. in lib. 83. *ver. q.1.a.*
* quæſt. Omnis, qui fallitur, id in quo fallitur, non in- *12. & 1.d.*
telligit. Sed falſum dicitur eſſe in aliqua cognitione, *19. q.5.a.*
ſecundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu *1. 7. & 3.*
non eſt falſitas. *con. c.108.*

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 3. † de anima, *paragr.4.*
quod intellectus ſemper eſt rectus. Non ergo in intel- * *q.32. in*
lectu eſt falſitas. *prin. to.4.*

Sed contra eſt, quod dicitur in 3. de anima, quod † *tom. 51.*
vbi compoſitio intellectuum eſt, ibi verum & falſum *c.3.*
eſt. Sed compoſitio intellectuum eſt in intellectu. Ergo verum & falſum eſt in intellectu.

Respondeo dicendum, quod ſicut res habet eſſe per propriam formam:ita virtus cognoſcitiua habet cognoſcere per ſimilitudinem rei cognitæ. Vnde ſicut res naturalis non deficit ab eſſe, quod ſibi competit ſecundum ſuam formam, poteſt autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel conſequentibus: ſicut homo ab hoc quod eſt, habere duos pedes, non autem ab hoc quod eſt, eſſe hominem: ita virtus cognoſcitiua non deficit in cognoſcendo, reſpectu illius rei, cuius ſimilitudine informatur. Poteſt autem deficere circa aliquid conſequens ad ipſam, vel accidens ei:ſicut * eſt dictum, quod viſus non decipitur circa *ar. ſ rac.*
ſenſibile proprium, ſed circa ſenſibilia communia,

quæ

quæ consequenter se habent ad ea, & circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilium: ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Vnde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut
429 nec sensus circa sensibilia propria *. In componendo
295 vero, vel diuidendo potest decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hac tamen differentia seruata, quæ supra circa ve-
q.16. a.2. ritatem * dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum, quia cognitio intellectus falsa est: sed quia intellectus eam cognoscit sicut & veritatem. In sensu autem falsitas non est vt cognita, vt dictum
ar. præc. * est. Quia vero falsitas intellectus per se, solum circa compositionem intellectus est: per accidens etiam in operatione intellectus, qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Vno modo, secundum quod intellectus diffinitionem vnius
295 attribuit alteri *. Vt si diffinitionem circuli attri-
429 buat homini: vnde diffinitio vnius rei, est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes diffinitionis componit ad inuicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim diffinitio non est solum falsa respectu alicuius rei; sed est falsa in se: vt si formet talem diffinitionem, Animal rationale quadrupes: falsus est intellectus sic diffiniendo: propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus: sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia quidditas
422 rei est proprium obiectum intellectus *: propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus: sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est
loco citat. in arg. falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Aug.* quod omnis, qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur: non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper est rectus; secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur: ex eadem causa, qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per

se

se nota sunt illa, quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in diffinitione subiecti.

Art. 4. *Vtrum verum & falsum sint contraria?* 110

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod verum & falsum non sint contraria. Verum enim & falsum opponuntur, sicut quod est, & quod non est: nam verum est id quod est, vt dicit * Aug. Sed quod est, & quod non est, non opponuntur contrariè. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

1.2.q.64. a.3.3. & 1.d.9.7.5. a.1.8. & ver.q.1.a.10 5.

¶ 2. Præterea, Vnum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero. Quia sicut dicit † Aug. in lib. 2. soliloq. Tragœdus non esset falsus Hector, si non esset verus Tragœdus. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

**l.2.soli.c.5.in fi.to.1.* *† l.2.soli.c.10.to.1.*

¶ 3. Præterea, In Deo non est contrarietas aliqua: Nihil enim diuinæ substantiæ est contrarium, vt dicit August. 12. de ciuit. Dei †. Sed Deo opponitur falsitas. Nam idolum in scriptura mendacium nominatur. Ierem. 8. Apprehenderunt medacium. glos.* id est idola. Ergo verum & falsum non sunt contraria.

† c.2.cir. fin. to.5. **Est Hier. in illum locum 5.*

SED contra est, quod dicit Philosophus in 2. Periherm. † Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

† cap. vl. tom.1.

RESPONDEO dicendum, quod verum & falsum opponuntur vt contraria, & non sicut affirmatio & negatio, vt quidam dixerunt.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente: sicut non videns, & non sedens. Priuatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto vt dicetur
4. Metaphys* Cæcum enim non dicitur nisi de eo, 52
quod est natum videre. Contrarium vero & aliquid ponit, & subiectum determinat. Nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum (vt dicit Philosoph 4. metaph.*) ex eo quod dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Vnde manifestum est, quod verum & falsum sunt contraria.

**tex.4. & lib.5. tex. 27. to.3.* ** tex. 27. tom.3.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est in rebus, est veritas rei, sed id quod est vt apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Vnde & falsum est id, quod non est vt aprehensum. Ap-

prehendere autem esse & non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosoph. in 2. Periherm.* quod huic opinioni, bonum est bonum; contraria est, bonum non est bonum.

* c. vlt. tom. 1.

Ad secundum dicendum, quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono
52 sibi contrario: sed in eo quod sibi subiicitur *e*. Et hoc ideo in vtroque accidit: quia verum & bonum contraria sunt falso & malo, & conuertuntur cum ente. Vnde sicut omnis priuatio fundatur in subiecto, quod est ens: ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quod quia contraria & opposita priuatiuè nata sunt fieri circa idem: ideo Deo prout in se consideratur, non est aliquid contrarium: neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis: quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium. Nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati diuinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de vnitate Dei.

QVÆSTIO XVIII.

De vita Dei, in quatuor articulos diuisa.

QVoniam autem intelligere viuentium est, post considerationem de scientia, & intellectu diuino considerandum est de vita ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, quorum sit viuere.
¶ Secundo, quid sit vita?
¶ Tertio, vtrum vita Deo conueniat?
¶ Quarto, vtrum omnia in Deo sint vita?

Art. 1. *Vtrum omnium naturalium rerum sit viuere?*

111 AD primum sic proceditur. Videtur, quod omnium rerum naturalium sit viuere. Dicit enim Philos. 8. physic.* quod motus est vt vita quædam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participãt motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

¶ 2. Præterea, Plantæ dicuntur viuere, in quantum habent in seipsis principium motus augmenti & decrementi. Sed motus localis est perfectior & prior secundum naturam, quam motus augmenti & decrementi, vt probatur in 8. physic.* Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia viuant.

2. 2. quæst. 179. a. 1. c. 1. cont. cap. 98. veri. q. 4. ar. 8.
* textu 1. tom. 2.
lib. 8. Phys. text. 55 & 57. simul, tom. 2.

¶ 3. Præterea

¶ 3. Præterea, inter corpora naturalia, imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita. Dicuntur enim aquæ viuæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra est, quod dicit Dionys. 6. cap. de diu. nomin. * quod plantæ secundum vltimam resonantiam vitæ habent viuere, Ex quo potest accipi, quod vltimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est viuere. *non procul à prin.

Respondeo dicendum, quod ex his quæ manifeste viuunt, accipere possumus, quorum sit viuere, & quorum non sit viuere. Viuere autem manifeste animalibus conuenit. Dicitur enim lib. de vegetabilibus*, quod vita in animalibus manifesta est. Vnde secundum illud oportet distinguere viuentia à non viuentibus, secundum quod animalia dicuntur viuere. Hoc autem est, in quo primo manifestatur vita, & in quo vltimo remanet. *Arist. in li. 1. de plantis c. 1. in princip. to. 4.

Primo autem dicimus animal viuere, quando incipit ex se motum habere: & tandiu iudicatur animal viuere, quandiu talis motus in eo apparet. Quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed mouetur tantum ab alio: tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet, quod illa proprie sunt viuentia, quæ seipsa secundum aliquam speciem motus mouent: siue accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia: siue motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere & sentire dicitur moueri, vt dicitur in 3. de anima *. Vt sic viuentia dicantur quæcunque se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero, in quorum natura non est vt se agant ad aliquem motum vel operationem, viuentia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem. *tex. 28. & lib. 2. tex. 118. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter. Et vtroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium per similitudinem, & non per proprietatem. Nam motus cœli est in vniuerso corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conseruatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, vt quædam similitudo vitalis operationis. Vnde si totum vniuersum corporale esset vnum animal, ita quod iste motus esset à mouente intrinseco, vt quidam posue-

runt: sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quod corporibus grauibus & leuibus non competit moueri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, vtpote cum sunt extrà locum proprium. Cum enim sunt in loco proprio & naturali, quiescunt. Sed plantæ, & aliæ res viuentes, mouentur motu vitali: secundum hoc, quod sunt in sua dispositione naturali: non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea. Immo secundum quod recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora grauia & leuia mouentur à motore extrinseco vel generante, qui dat formam; vel remouente prohibens, vt dicitur in 8.

* tex. 32. tom. 2. physic, *& ita non mouent seipsa, sicut corpora viuentia.

Ad tertium dicendum, quod aquæ viuæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuæ: vt aquæ cisternarum, & lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem. In quantum enim videntur se mouere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas: sicut accidit circa motum aliorum grauium & leuium.

112 Art. 2. *Vtrum vita sit quædam operatio?*

1.2.q.3.a. 2.3.& q. 56.ar.1.2. & 2.q.19. a.7.cor. & 1.met. cor. 5.princ. *tex.33.& 34.to.2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod vita sit quædam operatio. Nihil enim diuiditur nisi per ea, quæ sunt sui generis. Sed viuere diuiditur per operationes quasdam, vt patet per Philosophum in 2. lib. de anima *: qui distinguit viuere per quatuor, scilicet alimento vti, sentire, moueri secundum locum, & intelligere. Ergo vita est operatio quædam.

¶ 2. Præterea vita actiua dicitur alia esse à contemplatiua. Sed contemplatiui ab actiuis non diuersificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

¶ 3. Præterea, Cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, vt patet per illud Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum. Ergo vita est operatio.

SED contra est, quod dicit Philosoph. in 2. de anima*, Viuere, viuentibus est esse.

tex. 37. to. 2.q præced. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut ex dictis patet*) intellectus noster, qui proprie est cognoscitiuus quidditatis rei vt proprij obiecti, accipit à

à sensu:

ſenſu : cuius propria obiecta ſunt accidentia exte- 66
riora. Et inde eſt, quod ex his quæ exterius apparent 107
de re, deuenimus ad cognoſcendam eſſentiam rei.
Et quia ſic nominamus aliquid, ſicut cognoſcimus il-
lud: (vt ex ſupra dictis patet *) inde eſt quod plerum- q.13.a.1.
que à proprietatibus exterioribus imponuntur nomi-
na ad ſignificandas eſſentias rerum. Vnde huiuſmo-
di nomina, quandoque accipiuntur proprie pro ipſis
eſſentiis rerum, ad quas ſignificandas principaliter
ſunt impoſita c. Aliquando autem ſumuntur pro pro- b
prietatibus, à quibus imponuntur: & hoc minus pro- 10
prie. Sicut patet, quod hoc nomen, corpus, impoſi-
tum eſt ad ſignificandum quoddam genus ſubſtantia-
rum, ex eo quod in eis inueniuntur tres dimenſiones.
Et ideo aliquando ponitur hoc nomen, corpus, ad ſi-
gnificandas tres dimenſiones, ſecundum quod corpus
ponitur ſpecies quantitatis. Sic ergo dicendum eſt &
de vita. Nam vitæ nomen ſumitur ex quodam exte-
rius apparenti apparenti circa rem, quod eſt mouere
ſeipſum: non tamen eſt impoſitum hoc nomen ad
hoc ſignificandum, ſed ad ſignificandam ſubſtan-
tiam, cui conuenit ſecundum ſuam naturam moue-
re ſeipſam, vel agere ſe quocumque modo ad ope-
rationem. Et ſecundum hoc, viuere nihil aliud eſt,
quam eſſe in tali natura: & vita ſignificat hoc ipſum,
ſed in abſtracto. Sicut hoc nomen, curſus, ſignifi-
cat ipſum currere in abſtracto c. Vnde viuum non eſt b
prædicatum accidentale, ſed ſubſtantiale. Quando- 265
que tamen vita ſumitur minus proprie pro operatio-
nibus vitæ, à quibus nomen vitæ aſſumitur: ſicut dicit
Philoſoph. 9. Ethic.* quod viuere principaliter eſt ſen- c.9.10.5.
tire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus ibi accipit viuere pro operatione vitæ. Vel dicendum eſt melius, quod ſentire & intelligere, & huiuſmodi quandoque ſumuntur pro quibuſdam operationibus, quandoque autem pro ipſo eſſe ſic operantium. Dicitur enim 9. Ethicor.* quod viuere eſt ſen- c.9.10.5.
tire vel intelligere, id eſt habere naturam ad ſentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo diſtinguit Philoſophus viuere per illa quatuor. Nam in iſtis inferioribus, quatuor ſunt genera viuentium. Quorum quædam habent naturam ſolum ad vtendum alimento, & ad conſequentia, quæ ſunt augmentum & generatio. Quædam vlterius ad ſentiendum, vt patet in animalibus immobilibus, ſicut ſunt oſtrea. Quædam vero cum his vlterius ad mouendum ſe ſecundum locum, ſicut animalia perfecta, vt quadrupedia

& volatilia, & huiusmodi. Quædam vero vlterius ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum dicendum quod opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, vt seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, (vt sunt potentiæ naturales) sed etiam quædam superaddita, vt sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, & facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio quæ est homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua conuersatur, & ordinat vitam suam ad ipsam: dicitur vita hominis. Vnde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc etiam modum vita contemplatiua ab actiua distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum, dicitur vita æterna.

Vnde patet solutio Ad tertium.

113 Art. 3. *Vtrum Deo conueniat vita?*

1. con. c. 97. 98. 99. & li. 4. c. 13. fin. & 10. 14. le. 2. 10. 2. & 2. me. le. 2. co. 5. fi.

**art. prac.*

** li. 2. de ani. tex. 36. co. 2.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deo non conueniat vita. Viuere enim dicuntur aliqua, secundum quod mouent seipsa, vt dictum est*. Sed Deo non competit moueri. Ergo neque viuere.

¶ 2. Præterea, In omnibus quæ viuunt, est accipere aliquod viuendi principium. Vnde dicitur in 2. de anima †, quod anima est viuentis corporis causa, & principium. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit viuere.

¶ 3. Præterea, Principium vitæ in rebus viuentibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit viuere.

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 83. Cor meum & caro mea exultauerunt in Deum viuum.

RESPONDEO dicendum, quod vita maxime proprie in Deo est.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum viuere dicantur aliqua secundum quod operantur
111 ex seipsis, & non quasi ab aliis mota: quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo inuenitur vita. In mouentibus autem & motis tria per ordinem inueniuntur. Nam primo finis mouet agentem. Agens vero principale est, quod per suam formam agit. Et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principali agentis. Cui instru-

mento competit sola executio actionis. Inueniuntur igitur quædam quæ mouent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quæ inest eis à natura: sed solum quantum ad executionem motus. Sed forma, per quam agunt, & finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et huiusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis à natura, mouent seipsas secundum augmentum & decrementum *c*. Quædam vero vlterius mouent seipsa, 385
non solum habito respectu ad executionem motus, 369
sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Vnde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius mouent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactus, mouent solum seipsa motu dilatationis & constrictionis, vt ostrea parum excedentia motum plantæ. Quæ vero habent virtutem sensitiuam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta, & tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia: mouent seipsa in remotum motu processiuo. Sed quamuis huiusmodi animalia, formam quæ est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa præstituunt sibi finem suæ operationis, vel sui motus: sed est eis inditus à natura, cuius instinctu ad aliquid agendum mouentur per formam sensu aprehensam. Vnde supra talia animalia sunt illa, quæ mouent seipsa *e*, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituunt. Quod 411
quidem non fit, nisi per rationem & intellectum, cuius est cognoscere propositionem finis, & eius quod est ad finem *e*, & vnum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus viuendi est eorum quæ ha- 500
bent intellectum. Hæc enim perfectius mouent seipsa. Et huius est signum, quod in vno & eodem homine virtus intellectiua mouet potentias sensitiuas, & potentiæ sensitiuæ per suum imperium mouent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars, ad quam pertinet vsus nauis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei, quæ inducit formam nauis: & hæc præcipit illi, quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamuis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura: sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere: & vltimus finis, quem non potest non velle *e*. 124
Vnde licet quantum ad aliquid moueat se, tamen 407

 oportet,

oportet, quantum ad aliqua ab alio moueatur. Illud igitur, cuius sua natura est ipsum eius intelligere, & cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio: hoc est, quod obtinet summum gradum vitæ.
tex.51.t.3. Tale autem est Deus. Vnde in Deo maxime est vita. Vnde Philos. in 12. meteph. ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam & sempiternam: quia intellectus eius est perfectissimus, & semper in actu.

*te.16.t.3. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicitur in
425 9. metaphysic. duplex est actio. Vna quæ transit in
276 exteriorem materiam, vt calefacere & secare. Alia,
283 quæ manet in agente, vt intelligere, sentire, & velle &c. Quarum hæc est differentia. Quia prima actio non est perfectio agentis quod mouet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Vnde quia motus est actus mobilis, secunda actio in quantum est actus operantis, dicitur motus eius: ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia: huiusmodi autem actio est actus perfecti, id est, existentis in actu, vt dicitur in 3. de anim. Hoc igitur modo, quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se mouere. Et per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus mouet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est ipsum suum esse & suum intelligere, ita & suum viuere. Et propter hoc sic viuit, quod non habet viuendi principium.

Ad tertium dicendum, quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conseruationem speciei, & alimento ad conseruationem indiuidui. Et propter hoc in istis inferioribus non inuenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

114 Art. 4. *Vtrum omnia sint vita in Deo?*

4. *cont.* c. 13. *fin.* Et *ver.* q. 4. *ar.*8.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. 17. In ipso viuimus, mouemur, & sumus. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

¶ 2. Præterea, Omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia viuant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

¶ 3. Præterea,

¶ 3. Præterea, Sicut August. dicit in lib. de vera relig.* substantia viuens est melior qualibet substantia non viuente. Si igitur ea quæ in seipsis non viuunt in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo, quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum: cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia. *c. 29 circa med. tom. I.

¶ 4. Præterea, Sicut sciuntur à Deo bona, & ea quæ fiunt secundum aliquod tempus: ita mala, & ea quæ Deus potest facere, sed numquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo in quantum sunt scita ab ipso: videtur quod etiam mala, & quæ numquam fiunt, sunt vita in Deo; in quantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconueniens. *Ita legit & distinguit Aug. trac. I. sup. 10.*

Sed contra est, quod dicitur Ioan. I. Quod factum est, in ipso vita erat. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut dictum est*) viuere Dei est eius intelligere, In Deo autem est idem intellectus, & quod intelligitur, & ipsum intelligere eius e.* Vnde quicquid est in Deo vt intellectum, est ipsum viuere vel vita eius. Vnde cum omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso vt intellecta: sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita diuina. *ar. prae. 83 103

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Vno modo in quantum continentur, & conseruantur virtute diuina: sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis, In ipso viuimus, mouemur, & sumus: quia etiam nostrum viuere, & nostrum esse, & nostrum moueri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia diuina. Vnde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia diuina. Et quia essentia diuina est vita, non autem motus: inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi, nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale & intelligibile: in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale & sensibile. Vnde & rationes rerum, quæ in seipsis

non viuunt, in mente diuina sunt vita: quia in mente diuina habent esse diuinum.

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma: omnibus modis, veriori modo essent res naturales in mente diuina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod & Plato posuit, quod homo separatus erat verus homo: homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum natura-
363 lium est materia, dicendum, quod res naturales nobilius esse habent simpliciter in mente diuina, quam in seipsis: quia in mente diuina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, vtpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente diuina: quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habet in mente diuina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia: sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quam quæ est in mente: quia hæc est domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quod licet mala sint in Dei scientia, in quantum sub Dei scientia comprehen-
89 duntur: non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conseruata ab ipso: neque sicut habentia rationem in Deo Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Vnde non potest dici, quod mala sint vita in Deo. Ea vero, quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod viuere
97 nominat intelligere tantum, in quantum intelliguntur à Deo: non autem secundum quod viuere importat principium operationis.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei, in duodecim articulos diuisa.

POst considerationem eorum quæ ad diuinam scientiam pertinent considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem diuinam: vt sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate. Secunda de his quæ ad voluntatem absolute pertinent. Tertia de his quæ ac intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

CIRCA ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim.

¶ Primo, vtrum in Deo sit voluntas?

¶ Secundo, vtrum Deus velit alia à se?

¶ Tertio, vtrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit?

¶ Quarto, vtrum voluntas Dei sit causa rerum?

¶ Quinto,

¶ Quinto, vtrum voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam?

¶ Sexto, vtrum voluntas diuina semper impleatur?

¶ Septimo, vtrum voluntas Dei sit mutabilis?

¶ Octauo, vtrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat?

¶ Nono, vtrum in Deo sit voluntas malorum?

¶ Decimo, vtrum Deus habeat liberum arbitrium?

¶ Vndecimo, vtrum sit distinguenda in Deo voluntas signi?

¶ Duodecimo, vtrum conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa?

Art. 1. *Vtrum in Deo sit voluntas?* 115

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit voluntas. Obiectum enim voluntatis est finis & bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 2. Præterea, Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem (cum sit rei non habitæ) imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 3. Præterea, Secundum Philosophum in 3. de anima †, voluntas est mouens motum. Sed Deus est primum mouens immobile, vt probatur 8. Physic. * Ergo in Deo non est voluntas.

3.q.18.a.1. 1.cor. Et 1. dis.45. ar. 1. Et 1.con. c. 72. & 73. parag. 2. & l 4.c. 19.col.2. Et ver.q. 23. art. 1. Et opu 3.c.32. & 35.

† Li. 3. de ani. tex. 54.

** tex. 49. tom. 2.*

SED contra est, quod dicit Apostolus Rom. 12. Vt probetis quæ sit voluntas Dei.

RESPONDEO dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut & in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, vt quando non habet ipsam tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Vnde & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet: vt scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum, & vtrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. 298 85

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil aliud

à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam cum per suam essentiam sit bonus, vt supra ostensum
q.6.ar.3. est *. Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitiuam partem. Quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, vt appetat quæ non habet: sed etiam vt amet quod habet, & delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum, quod est eius obiectum: cum sit indifferens ab eo se-
In corp.ar. cundum essentiam, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, cuius obiectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio. Sed obiectum diuinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia. Vnde cum voluntas Dei sit eius essentia, non mouetur ab alio à se: sed à se tantum, eo modo loquen-
111 di, quo intelligere & velle dicitur motus *e*. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum mouens mouet
116 seipsum.

1.dis.45.a. Art. 2. *Vtrum Deus velit alia à se?*

2.Et 1.con. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus
74.75.& non velit alia à se. Velle enim diuinum est eius
84.& ver. esse. Sed Deus non est aliud à se. Ergo non vult aliud
q.23.a.4. à se.

* tex. 54. ¶ 2. Præterea, Volitum mouet volentem, sicut ap-
tom.2. petibile appetitum: vt dicitur in 3. de anima *. Si igitur Deus velit aliquid aliud se, mouebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

¶ 3. Præterea, cuiuscumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, & voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

¶ 4. Præterea, Actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit à se, & alia à se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, & per consequens eius esse: quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. Thess. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.

Respondeo dicendum, quod Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à si-
115 mili prius introducto *e*. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprij boni, vt aquirat ipsum cum non habet, vel vt quiescat in illo cum habet: sed etiam vt proprium bonum in
28 *b* alia diffundat, *c* secundum quod possibile est. Vnde

de videmus, quod omne agens in quantum est actu & perfectum, facit sibi simile. Vnde & hoc pertinet ad rationem voluntatis: vt bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem diuinam: à qua per quamdam similitudinem deriuatur omnis perfectio. Vnde res naturales in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant. multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia. Sed se vt finem, alia vero vt ad finem: in quantum condecet diuinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum, quod licet diuinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diuersum modum intelligendi, & significandi, vt ex superioribus patet *. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid: sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo licet non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se. q. 13. a. 4.

Ad secundum dicendum quod in his, quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis: & hoc est quod mouet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: Et hoc solum est, quod mouet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Vnde cum Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est *: non sequitur quod aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua. Et sic sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam. Ar. præc.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod voluntati diuinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit: sed quod nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus diuinus licet sit perfectus ex hoc ipso, quod essentiam diuinam cognoscit: tamen in ea cognoscit alia.

Ad quartum dicendum, quod sicut intelligere diuinum est vnum, quia multa non videt nisi in vno: ita velle diuinum est vnum & simplex: quia multa non vult nisi per vnum, quod est bonitas sua.

Art. 3. *Vtrum quicquid Deus vult, ex necessitate velit?*

1. d. 43. q. 2. per tot. & d. 47. a. 1. & 1. con. c. 80. 81. 82. 83. & 89. f. & l. 2. c. 25. & 27. fin. & l. 3. c. 97. co. 3. & ver. q. 23. a. 4. & po. q. 3. ar. 1

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quicquid Deus vult, ab æterno vult, aliàs voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

¶ 2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia à se ex necessitate vult.

¶ 3. Præterea, Quicquid est Deo naturale, est necessarium: quia Deus est per se necesse esse, & principium omnis necessitatis, vt supra ostensum est *e*. Sed naturale est ei velle quicquid vult: quia in Deo nihil potest esse præter naturam, vt dicitur in 5. Metaphys.
13 Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

¶ 4. Præterea, Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas diuina est contingens ad vtrumlibet, & sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum & mutabile.

¶ 5. Præterea, Ab eo, quod est ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad
tex. 48. vnum, vt dicit Comment. in 2. Phys.* Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad vtrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum: & sic habet aliquam causam priorem.

¶ 6. Præterea, Quicquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia diuina est eius essentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

SED contra est, quod dicit Apostolus Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

RESPONDEO dicendum, quod necessarium dicitur aliquid dupliciter: scilicet absolute, & ex suppositione *e*. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: vtpote quia prædicatum est in diffinitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal: vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Sortem sedere. Vnde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione.

a 122 407

Supposito

Supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet e. e 416

Circa diuina igitur volita hoc considerandum est, qaod aliquid Deum velle, est necessarium absolutè: non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quę est proprium eius obiectum. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult: sicut & volũtas nostra ex necessitate vult beatitudinem e. Sicut & quælibet alia potentia necessariam 55
habitudinem habet ad proprium & principale obiectum: vt visus ad colorem, quia de sui ratione est vt 112
in illud tendat. Alia autem à se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem, vt in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest e: sicut volumus cibum, volentes conseruationem vitæ; & nauem, volentes transfretare. Non 408
sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire: & eadem ratio est in aliis. Vnde, cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine aliis: cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia à se eum velle non sit necessarium absolutè: & tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam: non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ non ex necessitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam: sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis haber non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quæ contingenter hic eueniunt: non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa prouenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis diuinæ, sed ex

defectu qui competit volito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, vt sine eo esse posit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quod causa, quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quod sicut diuinum esse in se est necessarium: ita & diuinum velle, & diuinum scire. Sed diuinum scire habet necessariam habitudinem ad scita: non autem diuinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente: voluntas autem compara-
§ 120 tur ad res secundum quod sunt in seipsis e. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria: propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit: non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

Art. 4. *Vtrum voluntas Dei sit causa rerum?*

118 1. d. 45. a. 3. & 3. contra c. 97. & l. 4. cap. 10. prin. & po. q. 3. ar. 15. & Ps. 50. co. 2. & Io. 5. l. 3. * c. 4. circ. princ.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionys. c. 4. de diu. nom.* Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia: ita & bonum diuinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis diuinæ radios. Sed omne quod agit per voluntatem, agit vt ratiocinans, & præeligens: ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

¶ 2. Præterea, Id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine. Sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura eius. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem. Voluntas igitur diuina non est causa rerum.

¶ 3. Præterea, Quicquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, & non per vo-
215 luntatem e. Ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus: sed artifex est causa domus, quia vult eam
c. 32. to. 3. facere. Sed August. dicit in 1. de doctrina Christiana*, quod quia Deus bonus est, sumus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non per voluntatem.

¶ 4. Præte-

¶ 4. Præterea, Vnius rei vna est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, vt supra dictum est*. 1.14. a.8.
Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est, quod dicitur Sapien. 11. Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses?

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, vt quidam existimauerunt e. Quod quidem apparere potest 87
tripliciter. Primo quidem ex ipso ordine causarum 510
agentium. Cum enim propter finem agat intellectus & natura (vt probatur in 2. Physicorum *) necesse q.49.a.2.
est vt agenti per naturam prædeterminetur finis, & media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu e. Sicut sagittæ prædeterminatur finis, & certus b 13
motus à sagittante. Vnde necesse est, quod agens per intellectum & voluntatem sit prius agente per naturam. Vnde, cum primum in ordine agentium sit Deus e: necesse est, quod per intellectum & volunta- 13
tem agat. Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet vt vnum effectum producat: quia natura vno & eodem modo operatur e, nisi impedia- 215
tur: Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit. Vnde quamdiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse diuinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi e: non po- 23
test esse, quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid indeterminatum & infinitum in essendo: quod est impossibile, vt ex superioribus pa- q.7.ar.2.
tet *. Non igitur agit per necessitatem naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis & intellectus ipsius. Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundum quod præexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundum modum causæ. Vnde cum esse diuinum sit ipsum eius intelligere e: præexistunt 13
in eo effectus eius secundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & sic per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundum quid: in quantum scilicet

non

non quibusdam solum bonitatem suam communicat.
238 sed omnibus *e*: provt scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum, quod quia essentia Dei est eius intelligere & velle: ex hoc ipso, quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quia Deus bonus
28 est, sumus *e*: in quantum sua bonitas est ei ratio vo-
art. 2. in lendi omnia alia, vt supra dictum est *.
solut. ad 2. Ad quartum dicendum, quod vnius & eiusdem ef-
pracipuè. fectus, etiam in nobis est causa scientia, vt dirigens, qua concipitur forma operis; & voluntas vt imperans: quia forma vt est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc, quod sit vel non sit in effectu, nisi per
87 voluntatem *e*. Vnde intellectus speculatiuus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa, vt exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo vnum sunt.

119 Art. 5. *Vtrum voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam?*

1. d. 41. ar. AD quintum sic proceditur. Videtur, quod volun-
3. con. & 1. tatis diuinæ etiam sit assignare aliquam causam.
cont. c. 86. Dicit enim † August. lib. 83. qq. Quis audeat dicere
& l. 2. cap. Deum irrationabiliter omnia condidisse? Sed agenti
28. & 26. voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa
& l. 3. cap. volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.
97. ¶ 2. Præterea, In his quæ fiunt à volente, qui pro-
† l. 83. q. pter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam
q. 46. pa- causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed vo-
rum à me- luntas Dei est causa omnium rerum, vt ostensum est *.
dio, to. 4. Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non
** a. prac.* oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem diuinam. Et sic omnes scientiæ essent superuacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur. Quod videtur inconueniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis diuinæ.

¶ 3. Præterea, Quod fit à volente, non propter aliquam causam dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate, & non habeant aliquam causam aliam: quod est inconueniens.

q. 27. in SED contra est, quod dicit August. * in lib. 83. qq.
f. tom. 4. Omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur.

Nihil

Nihil tamen maius est voluntate Dei. Non ergo causa eius quærenda est.

RESPONDEO dicendum, quod nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum
voluntas consequatur intellectum *e*: eodem modo 115
contingit esse causam alicuius volentis vt velit, & alicuius intelligentis vt intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, & seorsum conclusionem, intelligentia principij est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, vno intuitu apprehendens vtrumque: in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum: quia idem non est causa sui ipsius: sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem,
sicut in intellectu principia ad conclusiones *e*. Vnde si 419
aliquis vno actu velit finem, & alio actu ea quæ sunt ad finem: velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si vno actu velit finem, & ea quæ sunt ad finem: hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ sunt ad finem, in finem. Deus au-
tem sicut vno actu omnia in essentia sua intelligit *e*: 84
ita vno actu vult omnia in sua bonitate *e*. Vnde sicut 89
in Deo intelligere causam, non est causa intelligendi 129
effectus, sed ipse intelligit effectus in causa *e*: ita velle c 86
finem, non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem: sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in fi-
nem *e*. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non pro- 143
pter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei rationabilis est: non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult vnum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum, quod cum velit Deus effectus sic esse, vt ex causis certis proueniant ad hoc, quod seruetur ordo in rebus: non est superuacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen superuacuum, si aliæ causæ quærerentur, vt primæ, & non dependentes à diuina voluntate. Et
sic loquitur Augustinus in 3. de Trinit.* Placuit vani- *in medio*
tati philosophorum etiam aliis causis effectus con- *tom.3.*
tingentes tribuere: cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsup-

ponunt

ponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola diuina voluntate dependent: vtpote, si dicamus, quod Deus voluit hominem habere manus, vt deseruirent intellectui, operando diuersa opera: & voluit eum habere intellectum ad hoc quod esset homo:
234 & voluit eum esse hominem, vt frueretur ipso *e*, vel ad complementum vniuersi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos vlteriores. Vnde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero etiam ex ordine aliarum causarum.

Art. 6. *Vtrum voluntas Dei semper impleatur?*

120 AD sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei non semper impleatur Dicit enim Apostolus, prima ad Timoth. 2. quod Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Sed hoc non ita euenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

1. di. 47. a. 1. & a. 2. co. & ver. q. 24 ar. 2. cor. & quolib. 11. ar. 3. cop. & quolib. 12. ar. 4. co.

¶ 2. Præterea, Sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit. Multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

¶ 3. Præterea, Voluntas Dei cum sit causa prima non excludit causas medias, vt dictum est *. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ. Sicut effectus virtutis motiuæ impeditur
119 137 propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus diuinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

** ar. præc.* *b c* *a*

SED contra est, quod dicitur in Psal. 113. Omnia quæcumque voluit Deus fecit.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est voluntatem Dei semper impleri
136 *e*.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari; tamen à forma vniuersali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel viuum, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Vnde hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causæ particularis agentis: non autem extra ordinem alicuius causæ vniuersalis, sub qua omnes causæ particulares
a 136 comprehenduntur *e*: quia si aliqua causa particularis

ticularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquã aliam causam particularem impedientem: quæ continetur sub ordine causæ vniuersalis. Vnde effectus ordinem causæ vniuersalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri, quod aliqua stella non inducat suum effectum. Sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in vniuersalem virtutem primi cœli. Cum igitur voluntas Dei sit vniuersalis causa omnium rerum, impossibile est, quod diuina voluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere videtur à diuina voluntate secundum vnum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui quantum est in se, recedit à diuina voluntate peccando, incidit in ordinem diuinæ voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli, quod Deus vult omnes homines saluos fieri, &c. potest tripliciter intelligi. Vno modo, vt sit accommoda distributio secundum hunc sensum, Deus vult saluos fieri omnes homines, qui saluantur: non quia nullus homo sit, quem saluum fieri non velit: sed quia nullus saluus sit quem non velit saluum fieri, vt dicit Aug. Secundo potest intelligi, vt fiat distributio pro generibus singulorum, & non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominũ saluos fieri mares, & fœminas, Iudæos, & Gentiles, paruos & magnos: non tamen omnes de singulis statibus. Tertio secundum Damasc.† intelligitur de voluntate antecedente; non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis diuinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum.

lib. 1. de præ. san. c. 8. enchiri. c. 103. to. 3. & l. 4. con. Iul. cap. 8. tom. 7.

† l. 2. orthod. fid. c. 29. non multum à fine.

Ad cuius intellectum considerandum est, quod vnumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolutè consideratur bonum, vel malum: quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, è contrario se habet. Sicut hominem viuere est bonum: & hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida vel viuens in periculum multitudinis: sic bonum est eum occidi, & malum est eum viuere. Vnde potest dici, quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominẽ viuere;

Aug. ad ar. fal. ipsos ar. 2. & de cor. & gr. c. 15.

viuere : sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem saluari : sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ iustitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus; sed secundum quid: quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari. Vnde simpliciter volumus aliquid secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus : quod est consequenter velle. Vnde potest dici, quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum viuere, scilicet in quantum est homo. Vnde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet, quod quicquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult non fiat.

Ad secundum dicendum, quod actus cognoscitiuæ virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente : actus autem virtutis appetitiuæ est ordinatus
99 ad res secundum quod in seipsis sunt e. Quicquid au-
117 tem potest habere rationem entis & veri, totum est
f virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum: non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum, quod causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est vniuersaliter prima sub se omnes causas comprehendens : quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem euadere. Et sic est de voluntate
121 Dei, vt dictum est *.

in cor. ar. 1.

d. 19. q. 1. Art. 7. *Vtrum voluntas Dei sit mutabilis?*

art. 1. cor. AD septimum sic proceditur. Videtur, quod volun-
& ad 3. & tas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes.
4. 1. con. c. 6. Pœnitet me fecisse hominem. Sed quemcumque
82. & li. 2. pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem volunta-
c. 25. f. & tem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.
lib. 3 c. 91. ¶ 2. Præterea, Ierem. 18. ex persona Domini dici-
& 98. f. & tur, Loquar aduersus gentem & aduersus regnum, vt
po. q. 3. a. eradicem & destruam & disperdam illud : sed si pœ-
15. 7. nitentiam egerit gens illa à malo suo; agam & ego pœnitentiam super malo, quod cogitaui vt facerem ei. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 3. Præterea, Quicquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit. Nam quandoque præcepit legalia obseruari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, vt supra dictum est *. Ergo potest velle & non velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Sicut quod potest esse & non esse, est mutabile secundum substantiam: & quod potest esse hic, & non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem. *ar. 3. huius quæst.*

SED contra est, quod dicitur num. 23. Non est Deus quasi homo, vt mentiatur: neque vt filius hominis, vt mutetur.

RESPONDEO dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, & aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit; vel desineret velle, quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de nouo dupliciter potest incipere aliquid velle. Vno modo sic, quod de nouo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius. Sicut adueniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de nouo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, vt sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra *, quod tam substantia Dei, quam eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem. *q. 9. a. 1. & q. 14. a. 15. simul.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus: quamuis hoc esse possit absque mutatione voluntatis: cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, in quantum hominem quem fecerat, per diluuium à facie terræ deleuit. 125

Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei cum sit causa prima & vniuersalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est, vt aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute 66 82

&

& ſcientia & voluntate diuina, quæ non continentur ſub ordine cauſarum inferiorum, ſicut reſuſcitatio Lazari. Vnde aliquis reſpiciens ad cauſas inferiores dicere poterat, Lazarus non reſurget: reſpiciens vero ad cauſam primam diuinam poterat dicere, Lazarus reſurget. Et vtrumque horum Deus vult, ſcilicet quod aliquid quandoque ſit futurum ſecundum cauſam inferiorem, quod tamen futurum non ſit ſecundum cauſam ſuperiorem, vel è conuerſo. Sic ergo dicendum eſt, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum ſecundum quod continetur in ordine cauſarum inferiorum, vtputa ſecundum diſpoſitionem naturæ vel meritorum: quod tamen non fit, quia aliter eſt in cauſa ſuperiori diuina. Sicut cum prædixit Ezechiæ, Diſpone domui tuę, quia morieris & non viues (vt habetur Eſa 38.) Neq; tamen ita euenit: quia ab æterno aliter fuit in ſcientia & voluntate diuina, quæ immutabilis eſt. Propter quod dicit Greg. * quod Deus immutat ſententiam, non tamen mutat conſilium, ſcilicet voluntatis ſuæ. Quod ergo dicit, Pœnitentiam agam ego, intelligit metaphorice dictum. Nam homines quando non implent quod comminati ſunt, pœnitere videntur.

** lib. 20. mor. c. 23. in med.*

Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non poteſt concludi, quod Deus habeat mutabilem voluntatem, ſed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quod licet Deum velle aliquid, non ſit neceſſarium abſolute: tamen neceſſarium eſt ex ſuppoſitione, propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, vt ſupra dictum eſt †.

† a. 3. huius quæſt.

122

1. 2. q. 10. a. 4. & 1. con. c. 85. & li. 2. ca. 29. & l. 3. c. 73. vſque 78. & 79. fin. & ver. q. 23. ar. 5. & 1. perihier. lib. 14. col. 5.

Art. 8. *Vtrum voluntas Dei neceſſitatem rebus volitis imponat.*

AD octauum ſic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei rebus volitis neceſsitatem imponat. Dicit enim Auguſt. in Enchir. * Nullus fit ſaluus, niſi quem Deus voluerit ſaluari. Et ideo rogandus eſt, vt velit: quia neceſſe eſt fieri ſi voluerit.

¶ 2. Præterea, Omnis cauſa, quæ non poteſt impediri, ex neceſsitate ſuum effectum producit: quia & natura ſemper idem operatur, niſi aliquid impediat, vt dicitur in 2. Phyſic. * Sed voluntas Dei non poteſt impediri. Dicit enim Apoſt. ad Roman. 9. Voluntati enim eius quis reſiſtit? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis neceſsitatem.

** Enchir. c. 103. to. 3.*
** te. 84. t. 2.*

¶ 3. Præterea, Illud quod habet neceſsitatem ex priori, eſt neceſſarium abſolute. Sicut animal mori eſt neceſſarium, quia eſt ex contrariis compoſitum. Sed res creatæ à Deo comparãtur ad voluntatem diuinam

ſicut

ficut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem: cum hæc conditionalis sit vera, Si aliquid Deus vult, illud est: omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo, quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

SED contra, Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem: sequitur quod omnia bona ex necessitate eueniunt. Et sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia huiusmodi.

RESPONDEO, dicendum, quod diuina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliquid assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea vero, quæ producit per causas contingentes, sunt contigentia e. Sed 22
hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primo quidem: quia effectus alicuius primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo, quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ. Sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest, quin voluntas Dei effectum suum producat e. Secundo, quia si distinctio contingentium à ne- 120
cessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem, & voluntatem diuinam: quod est inconueniens. Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam: non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit, quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea, quæ Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessario, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi. Et ideo quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, quæ deficere non possunt: ex quibus effectus de necessitate proueniunt. Quibusdam autem aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniant e. Non igitur propterea effectus vo- 238
liti à Deo eueniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes: sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit.

Ad primum ergo dicendum. quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à
117 Deo non absoluta, sed conditionalis e. Necesse est enim hanc conditionalem veram esse, Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso, quod nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea, quæ Deus vult fieri: sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum. Vnde & ea, quæ fiunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

123

Art. 9. *Vtrum voluntas Dei sit malorum?*

2. dis. 46. a. 4. & 1. con. c. 95. & li. 2. c. 25. fin. & po. q. 1. a. 6. & 5. quol. q. 2. art. 2. *ca. 96. cir. prin to. 3. †Enchir. c. 10. in fi. & 11. in prin. t. 3.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum, quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est. Dicit enim August. in Enchir.*, Quamuis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen vt non solum sint bona, sed etiam vt sint mala, bonum est fieri. Ergo Deus vult mala.

¶ 2. Præterea, Dicit Dionysius 3. cap. de diu. nom. Erit malum ad omnis, id est, vniuersi perfectionem conferens. Et Aug. dicit in Enchir.†, Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco suo positum, eminentius commendat bona, vt magis placeant, & laudabiliora sint dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud, quod pertinet
97 ad perfectionem & decorem vniuersi e, quia hoc est, quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

¶ 3. Præterea, Mala fieri, & non fieri sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia cum mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

q. 2. 10. 4. SED contra est, quod dicit August. * in lib. 83. quæst. Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid quod fit illo volente. Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

q. 5. ar. 1. RESPONDEO dicendum, quod cum ratio boni sit ratio appetibilis (vt supra dictum est *) malum autem

autem opponatur bono: impoſsibile eſt quod aliquod malum in quantum huiuſmodi appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui eſt voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum conſequitur ad aliquod bonum. Et hoc 26
apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit priuationem vel corruptionem: ſed formam, cui coniungitur priuatio alterius formæ: & generationem vnius, quæ eſt corruptio alterius. Leo enim occidens ceruum, intendit cibum, cui coniungitur occiſio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniugitur deformitas culpæ. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, eſt priuatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, niſi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quam ſuam bonitatem. Vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Vnde malum culpæ, quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo vult: ſed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iuſtitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ ſeruari, vult quædam naturaliter corrumpi. b

130 Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod licet Deus non velit mala, vult tamen mala eſſe vel fieri: quia licet mala non ſint bona, bonum tamen eſt mala eſſe, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in ſe mala ſunt, ordinantur ad aliquod bonum. Quem quidem ordinem importari credebant in hoc, quod dicitur mala eſſe vel fieri. Sed hoc non recte dicitur: quia malum non ordinatur ad bonum per ſe, ſed per accidens. Præter intentionem enim peccantis eſt, quod ex hoc ſequatur aliquod bonum. Sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum perſecutionibus clareſceret patientia martyrum. Et ideo non poteſt dici, quod talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quod malum eſſe vel fieri ſit bonum: quia nihil iudicatur ſecundum illud, quod competit ei per accidens, ſed ſecundum illud, quod competit ei per ſe.

Ad ſecundum dicendum, quod malum non operatur ad perfectionem & decorem vniuerſi, niſi per accidens, vt dictum eſt *. Vnde & hoc quod dicit *in sol. ad*
Dionyſ. quod malum eſt ad vniuerſi perfectionem *ar. prec.*
conferens, concludit inducendo quaſi ad inconueniens.

Ad tertium dicendum, quod licet mala fieri & mala non fieri, contradictorie opponantur: tamen velle mala fieri & velle mala non fieri nō opponuntur contradictorie, cum vtrumque sit affirmatiuum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

224 Art. 10. *Vtrum Deus habeat liberum arbitrium?*

2.d.25.q.1.a.1. Et 1. cont. c.88. Et verit.q.24.a.3.& mal.q.16.a.5.coro.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod Deus non habeat liberum aritrium. Dicit enim Hieronymus in homilia * de filio prodigo, Solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest: cætera cum sit liberi arbitrij, in vtramque partem flecti possunt.

** Est epist. ad Damasum Papam, non longe à fi. to.4.*

¶ 2. Præterea, Liberum arbitrium est facultas rationis & voluntatis, qua bonum & malum eligitur. Sed Deus non vult malum, vt dictum est †. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

† a. præc.

SED contra est, quod dicit Ambrosius in lib. de fide *, Spiritus sanctus diuidit singulis prout vult: id est, libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.

**li.2.de fide, c.3. parum à med. §. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad
412 naturalem instinctum. Vnde & alia animalia, quæ
113 naturali instinctu mouentur ad aliquid, non dicũtur libero arbitrio moueri. Cum igitur Deus ex necessita-
412 te suam bonitatem velit, alia vero non ex necessi-
117 tate: (vt supra ostensum est *) respectu illorum, quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

** a. 3. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod Hieron. videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc, quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cum malum culpæ dicatur per auersionem à bonitate diuina, per quam Deus omnia vult (vt supra ostensum est * :) manifestum est quod impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest, hoc esse vel non esse. Sicut & nos non peccando possumus velle sedere, & non velle sedere.

a. 3. huius q.

125 Art. 11. *Vtrum sit distinguenda in Deo voluntas signi?*

2.d.45.a.vlt.& ver. q.13.a.3.

AD vndecimum sic proceditur. Videtur, quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita & scientia. Sed non assignãtur aliqua signa ex parte diuinæ scientiæ. Ergo neque

neque debent assignari aliqua signa ex parte diuinæ voluntatis.

¶ 2. Præterea, omne signum, quod non concordat ei, cuius est signum, est falsum. Si igitur signa, quæ assignantur circa voluntatem diuinam, non concordant diuinæ voluntati, sunt falsa: si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem diuinam assignanda.

SED contra est, quod voluntas Dei est vna, cum a d c
ipsa sit Dei essentia: quandoque autem pluraliter si- 14
gnificatur, vt cum dicitur, Magna opera Domini ex- 70
quisita in omnes voluntates eius. Ergo oportet, quod 73
aliquãdo signum voluntatis pro voluntate accipiatur. 121 a

RESPONDEO dicendum, quod in Deo quæ- 7 a c
dam dicuntur proprie, & quædam secundum metaphoram, vt ex supra dictis patet*. Cum autem aliquæ q. 13. a. 3
passiones humanæ in diuinam prædicationem meta- præcipue.
phorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Vnde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphorice significatur. Sicut apud nos irati punire consueuerunt. Vnde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id, quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur: Sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est, quod velit illud fieri. Vnde præceptum diuinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6. Fiat voluntas tua, sicut in cœlo & in terra. Sed hoc distat inter voluntatem & iram: quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem: voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, & metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia non est
causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem e. Non 84
enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quod signa voluntatis dicuntur voluntates diuinæ: non quia sint signa, quod Deus velit, sed quia ea, quę in nobis solent esse signa volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira: sed punitio ex eo ipso quod in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

126 Art. 12. *Vtrum conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa?*

1. d. 45. a. 4. & ver. q. 23. a. 3. AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod inconuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet prohibitio, præceptum, consilium, operatio, & permissio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur: & eadem, quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito diuidi.

¶ 2. Præterea, Nihil Deus operatur, nisi volens, vt dicitur Sapientiæ 11. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

¶ 3. Præterea, Operatio & permissio communiter ad omnes creaturas pertinent: quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, consilium, & prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt conuenienter in vnam diuisionem, cum non sint vnius ordinis.

¶ 4. Præterea, Malum pluribus modis contingit quam bonum: quia bonum contingit vno modo, sed malum omnifariam, vt patet per Philosophum in 2. Ethic.* & per Dionys. in 4. cap. de diu. nom.† Inconuenienter igitur respectu mali assignatur vnum signum tantum, scilicet prohibitio: respectu vero boni duo signa, scilicet consilium & præceptum.

2. ethic. c. 6. à med. to. 5. † Dio. c. 4. p. 4. aliquantulum à med.

RESPONDEO dicendum, quod huiusmodi signa voluntatis dicuntur ea, quibus consueuimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directe, vel indirecte, & per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, in quantum non impedit operationem. Nam remouens prohibens dicitur mouens per accidens, vt dicitur in 8.

c. 31. to. 2. Phys. * Et quantum ad hoc dicitur signum permissio. Per alium autem declarat aliquis se aliquid velle in quantum ordinat alium ad aliquid, faciendum vel necessaria inductione. Quod fit præcipiendo, quod quis vult, & prohibendo contrarium: vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid: propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis diuinæ, tanquam signa voluntatis. Quod enim præceptum, consilium, & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6. Fiat

voluntas

voluntas tua ſicut in cœlo & in terra. Quod autem permiſsio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Auguſt. qui dicit in Enchir.* Nihil fit niſi omnipotens fieri velit:vel ſinendo vt fiat,vel faciendo.Vel poteſt dici, quod permiſsio & operatio referuntur ad præſens.Permiſsio quidem ad malum, operatio vero ad bonum.Ad futurum vero prohibitio reſpectu mali, reſpectu vero boni neceſſarij præceptum, reſpectu vero ſuperabundantis boni conſilium. *Enchir. c. 95. in ſi. to. 3.*

Ad primum ergo dicendũ,quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diuerſimode declarare ſe aliquid velle.Sicut inueniuntur multa nomina idẽ ſignificantia.Vnde nihil prohibet, idem ſubiacere præcepto & cõſilio & operationi,& prohibitioni,vel permiſsioni.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus poteſt ſignificari metaphorice velle id quod non vult,voluntate proprie accepta:ita poteſt metaphorice ſignificari velle id quod proprie vult.Vnde nihil prohibet de eodem eſſe voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni. Sed operatio ſemper eſt eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum, vel conſilium. Tum quia hæc eſt de præſenti, illud de futuro. Tum quia hæc per ſe eſt effectus voluntatis,illud autem per alium,vt dictum eſt.

Ad tertium dicendum,quod creatura rationalis eſt domina ſui actus. Et ideo circa ipſam ſpecialia quædam ſigna diuinæ voluntatis aſsignantur,in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie & per ſe. Sed aliæ creaturæ non agunt niſi motæ ex operatione diuina. Et ideo circa alias non habent locum niſi operatio & permiſsio.

Ad quartum dicendum,quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat:tamen in hoc conuenit, quod diſcordat à voluntate diuina.Et ideo vnum ſignum reſpectu malorum aſsignatur,ſcilicet prohibitio.Sed diuerſimode bona ſe habent ad bonitatem diuinam:quia quædam ſunt,ſine quibus fruitionem diuinæ bonitatis conſequi non poſſumus, & reſpectu horum eſt præceptum:quædam vero ſunt quibus perfectius conſequimur,& reſpectu horum eſt conſilium. Vel dicendum quod conſilium eſt non ſolum de melioribus bonis aſſequendis, ſed etiam de minoribus malis vitandis.

QVÆSTIO XX.

De amore Dei, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de his, quæ abſolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiua inueniuntur in nobis, & paſsiones ani-

mæ, vt gaudium, amor, & huiusmodi: & habitus moralium virtutum, vt iustitia, fortitudo, & huiusmodi. Vnde primo considerabimus de Amore Dei. Secundo, de iustitia Dei.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum in Deo sit amor?

¶ Secundo, vtrum amet omnia?

¶ Tertio, vtrum magis amet vnum quam a'i

¶ Quarto, vtrum meliora magis amet?

Art. 1. *Vtrum amor sit in Deo?*

127 AD primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio, Ergo amor non est in Deo.

*Inf. q. 81. a. 5. 1. & 3. dis. 32. a. 1. 1. & 1. co. c. 89. 90. 91. & 96. & l. 4. c. 19. co. *c. 4. p. 2. & p. 1. non multum ante fin.*

¶ 2. Præterea, Amor, ira, tristitia, & huiusmodi contra se diuiduntur. Sed tristitia & ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

¶ 3. Præterea, Dionysius dicit quarto capite de diuin. nominibus*, Amor est vis vnitiua & concretiua, Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

SED contra est, quod dicitur primæ Ioan. 4. Deus charitas est.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis est amor. Cum enim actus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis tendat in bonum & malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius & per se est obiectum voluntatis & appetitus; malum autem secundario, & per aliud, in quantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis & appetitus, qui respiciunt bonum his, qui respiciunt malum; vt gaudium quam tristitia, & amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo, quod est per aliud. Rursus quod est communius, naturaliter est prius. Vnde & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis & appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione. Sicut gaudium & delectatio est de bono præsenti & habito: desiderium autem & spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, siue sit habitum siue non habitum. Vnde amor, naturaliter est primus actus volũtatis, & appetitus. Et propter hoc omnes alij motus appetitiui præsupponunt amorem, quasi primam radicẽ. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum: neque aliquis gaudet, nisi de bono amato. Odiũ etiã non est nisi de eo quod contrariatur

rei

rei amatæ. Et similiter tristitiam & cætera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Vnde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo remouentur alia. Ostensum est autem * in Deo esse voluntatem. Vnde necesse est in eo ponere amorem.

q. 19. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod vis cognitiua non mouet nisi mediante appetitiua. Et sicut in nobis ratio vniuersalis mouet mediante ratione particulari, vt dicitur in tertio de anima † : ita appetitus intellectiuus, qui dicitur voluntas, mouet in nobis mediante appetitu sensitiuo. Vnde proximum motiuum corporis in nobis est appetitus sensitiuus. Vnde semper actum appetitus sensitiui concomitatur aliqua transmutatio corporis, & maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitiui in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur: non autem actus voluntatis. Amor igitur & gaudium & delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitiui, passiones sunt: non autem secundum quod significant actus appetitus intellectiui. Et sic ponuntur in Deo. Vnde dicit Philosophus in 7. Ethic.* quod Deus vna & simplici operatione gaudet. Et eadem ratione sine passione amat.

tex. 57. & 58. to. 2.

c. vlt. ad fi. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod in passionibus sensitiui appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; & aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira (vt dicitur in primo de anima*) materiale est accensio sanguinis circa cor vel aliquid huiusmodi: formale vero, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte eius, quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio. Sicut in desiderio, quod est boni non habiti; & in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam vero nullam imperfectionem designant, vt amor & gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conueniat secundum illud, quod est materiale in eis (vt dictum est: *) illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter Deo conuenire non possunt, nisi metaphorice propter similitudinem effectus vt supra dictum est †. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, vt amor & gaudium: tamen sine passione, vt dictum est *.

l. 1. de ani. t. 15. 63. & 64. to. 2.

ad prae. arg.

† q. 3. a. 2. ad 2. & q. pre. a. 11.

* in ipso ar. & q. prae. a. 11.

Ad tertium dicendum, quod actus amoris semper

tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, & in eum, cui vu't bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Vnde in eo, quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quærit sibi vnire in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis vnitiua etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum, quod vult sibi, non est aliud, quam ipse, qui est per suam essen-
q.6. a.3. tiam bonus, vt supra ostensum est †. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic vtitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiua, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor diuinus est vis concretiua absque compositione, quæ fit in Deo, in quantum aliis bona vult.

128 *Art. 2. Vtrum Deus omnia amet?*

1.2.q. 110. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus
a.1. co & 3. non omnia amet. Quia secundum Dionysium, 4.
d.32. a. 1. cap. diu. nom.* amor amantem extra se ponit, & eum
2. & 3. & quodammodo in amatum transfert. Inconueniens au-
1. con. c. 91. tem est dicere, quod Deus extra se positus in alia trans-
& lib. 3. c. feratur. Ergo inconueniens est dicere, quod Deus alia
150. prin. à se amet.
& ver. q. ¶ 2. Præterea, Amor Dei æternus est. Sed ea quæ
27. a.1. cor. sunt alia a Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo
& ver. q. Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod
27. a.1. co. sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat
& ver. q.2. alia à seipso.
a.7.2. ¶ 3. Præterea, Duplex est amor, scilicet concupi-
*c.4. p. 1. scentiæ, & amicitiæ †. Sed Deus creaturas irrationales
declinando non amat amore concupiscentiæ: quia nullius extra
ad f. se eget. Nec etiam amore amicitiæ: quia non potest ad
304 res irrationales haberi, vt patet per Philos. in 8. ethic.
† l.8. Eth. † Ergo Deus non omnia amat.
c.2. & 11. ¶ 4. Præterea, In Psal. dicitur, Odisti omnes, qui
to. 3. operantur iniquitatem. Nihil autem simul odio habetur & amatur: Ergo Deus non omnia amat.

SED contra est, quod dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil odisti eorum quæ fecisti.

RESPONDEO dicendum, quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, & similiter quælibet perfectio ipsius.
q.19. a.4. Ostensum est autem supra*, quod voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumq; bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti

Deus

Deus vult aliquod bonum. Vnde, cum amare nil aliud sit, quam velle bonum alicui: manifestum est, quod 227
Deus omnia quæ sunt, amat: non tamen eo modo, 87
sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bo- 118
nitatis rerum *e*, sed ab ea mouetur sicut ab obiecto: *d*
amor noster, quo bonum alicui volumus, non est cau- 142
sa bonitatis ipsius: sed è conuerso bonitas eius vel vera, vel æstimata prouocat amorem, quo ei volumus & bonum conseruari quod habet, & addi quod non non habet: & ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens, & creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod amans sic fit extra se in amatum translatum, in quantum vult amato bonum, & operatur per suam prouidentiam, sicut & sibi. Vnde dicit Dionys. quarto cap. de * diuin. nom. *loc. cit. in*
Audendum est autem & hoc pro veritate dicere, *arg. 1.*
quod & ipse omnium causa per abundantiam amatiuæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia prouidentis.

Ad secundum dicendum, quod licet creaturæ ab 84
æterno non fuerint nisi in Deo: tamen per hoc, quod ab æterno in Deo fuerint, ab æterno Deus cognouit res in propriis naturis. Et eadem ratione amauit. Sicut & nos per similitudines rerum, quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non potest haberi, nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem & communicationem in operibus vitæ: & quibus contingit bene euenire, vel male secundum fortunam & felicitatem: sicut & ad eas proprie beneuolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis & beatæ vitæ, qua Deus viuit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad seipsum: non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem: & nostram vtilitatem. Concupiscimus enim aliquid & nobis & aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet vnum & idem secundum aliquid amari, & secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores in quantum sunt naturæ quædam, amat. Sic enim & sunt, & ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt. Et hoc in eis à Deo non est. Vnde secundum hoc, ab ipso odio habentur.

Art. 3. *Vtrum Deus æqualiter diligat omnia?*

129 2. *dis*. 26. a. 1. 2. Et 3. d. 19. a. 5. q. 1. & d. 23. a. 4. & 1. co. c. 91. co. 2. & 3.

AD tertium sic proceditur, Videtur, quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sap. 6. Æqualiter est ei cura de omnibus. Sed prouidentia Dei quam habet de rebus, est ex amore, quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

¶ 2. Præterea, Amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis & minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quædam aliis magis amat.

¶ 3. Præterea, Sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita & scientia, & voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis, quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

tract. 110. *in euan. Io. à medio illius to.* 9.

SED contra est, quod dicit August.* super Ioan. Omnia diligit Deus quæ fecit, & inter ea magis diligit creaturas rationales: & illis eas amplius, quæ sunt membra vnigeniti sui: & multo magis ipsum vnigenitum suum.

RESPONDEO dicendum, quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Vno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat: quia omnia
119 amat vno & simplici actu voluntatis, & semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum: quamuis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, (vt
Arti. præc. dictum est*) non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet vni maius bonum, quam alteri.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus: non quòd æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset: sed quòd ex æquali sapientia & bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est diuina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est diuina essentia. Vnde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad tertium dicendum, quod intelligere, & velle significant solum actus: non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diuersitate possit dici Deus magis, vel minus scire, aut velle: sicut
** co. ar.* circa amorem dictum est *.

Art. 4. *An Deus semper magis diligat meliora?* 130

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus & homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum, quam Christum: quia dicitur Rom. 8. Proprio filio suo non pepercit: sed pro nobis omnibus tradidit illum. Ergo Deus non semper magis diligit meliora. *3.dis.32.a.3. q. 5. q. 1.a.3. d & 4 & 31.q.2.a.3. q.3.*

¶ 2. Præterea, Angelus est melior homine. Vnde Psal. 8. dicitur de homine, Minuisti eum paulo minus ab angelis Sed Deus plus dilexit hominem quam angelum. Dicitur enim Hebr. 2. Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

¶ 3. Præterea, Petrus melior fuit Ioanne: quia plus Christum diligebat. Vnde Dominus sciens hoc esse verum, interrogauit Petrum, dicens, Simon Ioannis diligis me plus his? sed tamen Christus plus dilexit Ioannem, quam Petrum. Vt enim dicit August.* super illud Ioan. 20. Simon Ioannis diligis me? hoc ipso signo Ioannes à cæteris discipulis discernitur: non quod solum eum, sed quod plus eum cæteris diligebat. Non ergo semper magis diligit meliora. *trac. vlt inter prin. & med. to. 9.*

¶ 4. Præterea, Melior est innocens pœnitente: cum pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, vt dicit Hier.* Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet. Dicitur enim Luc. 15. Dico vobis, quod maius gaudium erit in cœlo super vno peccatore pœnitentiam agente, quam supra nonagintanouem iustis, qui non indigent pœnitentia. Ergo Deus non semper magis diligit meliora. *cap. 3. in Esa. super illud. Peccatum vt Sodoma prædicauerunt. to. 5.*

¶ 5. Præterea, Melior est iustus præscitus, quam peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

SED contra, vnumquodq; diligit sibi simile, vt patet per illud, quod habetur Eccl. 13. Omne animal diligit sibi simile. Sed in tantũ aliquid est melius, in quantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere secundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim*, quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle. Voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et *a. 2. & 3. præc.*

ſic ex hoc ſunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Vnde ſequitur quod meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Chriſtum diligit, non ſolum plus quam totum humanum genus, ſed etiam magis quam totam vniuerſitatem creaturarum: quia ſcilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei nomen quod eſt ſuper omne nomen, vt verus Deus eſſet. Nec eiu excellentiæ deperiit ex hoc, quod Deus dedit eum in mortem pro ſalute humani generis: quinimmo ex hoc factus eſt victor glorioſus. Factus enim eſt principatus ſuper humerum eius, vt dicitur Eſai. 9.

ar. prac. Ad ſecundum dicendum, quod naturam humanam aſſumptam à Dei verbo in perſona Chriſti (ſecundum prædicta *) Deus plus amat quam omnes Angelos: & melior eſt maxime ratione vnionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam Angelicæ

129 comparando, ſecundum ordinem ad gratiam & gloriam

Apo. 20. riam æqualitas inuenitur e; cum eadem ſit menſura hominis & Angeli, vt dicitur Apocalypſ. 20.* Ita tamen quod quidam Angeli quibuſdam hominibus, & quidam homines quibuſdam Angelis, quantum ad hoc potiores inueniuntur. Sed quantum ad condititionem naturæ, Angelus eſt melior homine. Nec ideo naturam humanam aſſumpſit Deus, quia hominem abſolute plus diligeret: ſed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretioſius dat ſeruo ægrotanti, quod non dat filio ſano.

Tra. vl. in Io. à. medio. to. 9. Ad tertium dicendum, quod hæc dubitatio de Petro & Ioanne multipliciter ſoluitur. Aug. * namque refert hoc ad myſterium, dicens quod vita actiua, quæ ſignificatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplatiua, quæ ſignificatur per Ioannem: quia magis ſentit præſentis vitæ anguſtias & æſtuantius ab eis liberari deſiderat, & ad Deum ire. Contemplatiuam vero vitam Deus diligit, quia magis eam conſeruat. Non enim finitur ſimul cum vita corporis, ſicut vita actiua.

Quidam vero dicunt, quod Petrus plus dilexit Chriſtum in membris. Et ſic etiam à Chriſto plus fuit dilectus: Vnde ei eccleſiam commendauit. Ioannes vero plus dilexit Chriſtum in ſeipſo. Et ſic etiam plus ab eo fuit dilectus. Vnde ei commendauit matrem. Alii vero dicunt, quod incertum eſt quis horum plus Chriſtum dilexerit amore charitatis: & ſimiliter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexiſſe quantum ad quandam promptitudinem, vel

ferurorem,

feruorem. Ioannes vero plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat propter eius iuuentutem & puritatem. Alij vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis. Ioannem vero plus quantum ad donum intellectus. Vnde simpliciter Petrus fuit melior, & magis dilectus: sed Ioannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc diiudicare: vt dicitur Prouerb. 16. Spirituum ponderator est Dominus, & non alius *e*. 145

Ad quartum dicendum, quod pœnitentes & innocentes se habẽt sicut excedentia & excessa. Nam siue sint innocentes, siue pœnitentes, illi sunt meliores & magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris tamen paribus innocentia dignior est, & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quam de inocente: quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, & feruentiores resurgunt. Vnde Gregor. dicit * ibidem, quod dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam conuersus fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec vnquam fortiter fecit. Vel alia ratione: quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marchæ maius donum est si dentur pauperi, quam si dentur regi.

hom. 34. in euang. aliquantulum à principio.

Ad quintum dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius, qui amatur à Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate diuina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus, quo prædestinato peccatori dandum est ex diuina voluntate maius bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit peior: quia & secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus.

QVÆST. XXI.

De iustitia, & misericordia Dei, in quatuor articulos diuisa.

Post considerationem diuini amoris, de iustitia, & misericordia eius agendum est.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum in Deo sit iustitia?

¶ Secundo, vtrum iustitia eius veritas dicit possit?

¶ Tertio, vtrum in Deo sit misericordia

¶ Quarto, vtrum in omni opere Dei sit iustitia, & misericordia?

131 Art. 1. *Vtrum in Deo sit iustitia?*

4. di. 46. q.1.a.1.q.1. & 1.con.c. 93. AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non sit iustitia. Iustitia enim contra temperantiam diuiditur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

¶ 2. Præterea, Quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed sicut dicit Apostol. Ad Ephe. 1. Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis. Non ergo ei iustitia debet attribui.

¶ 3. Præterea, Actus iustitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

¶ 4. Præterea, Quicquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiæ: dicit enim Boet.* in lib. de hebd. quod bonum essentiam, iustum vero actum respicit. Ergo iustitia non competit Deo.

huius li. tit. est, an omne, quod est, bonum sit, circa finem illius.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 10. Iustus Dominus, & iustitiam dilexit.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est species iustitiæ. Vna, quæ consistit in mutua datione & acceptione, vt puta quæ consistit in emptione & venditione, & aliis huiusmodi communicationibus, vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philosopho in quinto Ethicorum*, Iustitia commutatiua vel directiua commutationum, siue communicationum: & hæc non competit Deo, quia vt dicit Apost. Rom. 2. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Alia, quæ consistit in distribuendo: & dicitur distributiua iustitia, secundum quod aliquis gubernator, vel dispensator dat vnicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cuiuscumque multitudinis gubernatæ demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante: ita ordo vniuersi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Vnde dicit Dionysius* octauo capite de diuinis nominibus, Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum vniuscuiusque existentium dignitatem, & vniuscuiusque naturam in proprio saluat ordine, & virtute.

cap. 4.

cap. 8. non procul à fin. & c. 9. à med.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam sunt circa passiones: sicut temperantia circa concupiscentias: fortitudo circa timores & audacias: mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram: quia in Deo neque passiones sunt (vt supra

supra dictum est*) neque appetitus sensitiuus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto: vt dicit Philosophus in tertio Ethicorum. †. Quædam vero virtutes morales sunt circa operationes, vtputa circa dationes & sumptus, vt iustitia & liberalitas & magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiua, sed in voluntate. Vnde nil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones ciuiles, sed circa actiones Deo conuenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, vt dicit Philosophus in decimo Ethicorum *.

q. 19. a. 11. & q. 20. art. 1.

† cap. 10.

cap. 8.

Ad secundum dicendum, quod cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundum quam eius voluntas recta & iusta est. Vnde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit: sicut & nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum, quod vnicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur. Sicut seruus est domini, & non e conuerso. Nam liberum est, quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ, vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Vnus quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum. Sicut partes ordinantur ad totum, & accidentia ad substantias, & vnaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur & debitum attendi potest dupliciter in operatione diuina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo. Aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et vtroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, vt impleatur in rebus id, quod eius sapientia & voluntas habet, & quod suam bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur e: sicut homini quod habeat manus, & quod ei alia animalia seruiant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat vnicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ, & conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc vnicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem diuinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui

210 e 134

det,

det, non tamen ipſe eſt debitor: quia ipſe ad alia non ordinatur, ſed potius alia in ipſum. Et ideo iuſtitia quandoque dicitur in Deo condecentia ſuæ bonitatis: quandoque vero retributio pro meritis. Et vtrumque modum tangit Anſelmus dicens: Cum punis malos, iuſtum eſt: quia illorum meritis conuenit. Cum vero parcis malis, iuſtum eſt: quia bonitati tuæ condecens eſt.

Ad quartum dicendum, quod licet iuſtitia reſpiciat actum: non tamen per hoc excluditur quin ſit eſſentia Dei: quia etiam id quod eſt de eſſentia rei, poteſt eſſe principium actionis Sed bonum non ſemper reſpicit actum: quia aliquid dicitur eſſe bonum non ſolum ſecundum quod agit: ſed etiam ſecundum quod in ſua eſſentia perfectum eſt. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad iuſtum, ſicut generale ad ſpeciale.

132 Art. 2. *Vtrum iuſtitia Dei ſit veritas?*

4.d.4.q.1. AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod iuſti-
a.1. 2. & tia Dei non ſit veritas. Iuſtitia enim eſt in vo-
3. luntate. Eſt enim rectitudo voluntatis, vt dicit Anſel.*
*in dial. v. Veritas autem eſt in intellectu, ſecundum Philoſo-
c.13. phum in 6. Metaph.† & in 6. Ethic. Ergo iuſtitia non
† cap. 2. pertinet ad veritatem.
te.8.to.5. ¶ 2. Præterea, Veritas ſecundum Philoſophum
& 3. in 4. Ethicorum*, eſt quædam alia virtus à iuſtitia.
*c.7.to.5. Non ergo veritas pertinet ad rationem iuſtitiæ.

Sed contra eſt, quod in Pſalm. 84. dicitur, Miſericordia & veritas obuiauerunt ſibi. Et ponitur ibi veritas pro iuſtitia.

Respondeo dicendum, quod veritas conſiſtit in adæquatione intellectus, & rei, ſicut ſupra dictum
q.19.a.1. eſt*. Intellectus autem qui eſt cauſa rei, comparatur ad ipſam ſicut regula & menſura. E conuerſo autem eſt de intellectu, qui accipit ſcientiam à rebus c.
100 Quando igitur res ſunt menſura, & regula intellectus,
87 veritas conſiſtit in hoc quod intellectus adæquatur rei, vt in nobis accidit. Ex eo enim, quod res eſt, vel non eſt, opinio noſtra & oratio vera vel falſa eſt. Sed quando intellectus eſt regula, vel menſura rerum, veritas conſiſtit in hoc, quod res adæquantur intellectui. Sicut dicitur artifex facere verum opus quando concordat arti. Sicut autem ſe habent artificiata ad artem, ita ſe habent opera iuſta ad legē, cui concordant Iuſtitia igitur Dei, quæ conſtituit ordinem in rebus
b conformem rationi ſapientiæ ſuæ, quæ eſt lex eius e,
131 conuenienter veritas nominatur. Et ſic etiam dicitur in nobis veritas iuſtitiæ.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia quantum ad legem regulantem, est in ratione, vel intellectu. Sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa, de qua loquitur Philosophus ibi: est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis qualis est c. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam, & regulam, sicut de veritate iustitiæ dictum est * c 102 in corpore art.

Art. 3. Vtrum misericordia competat Deo? 133

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, vt dicit Damasc. * Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia. 2.2.q.30. ar.2. 1. & 4.d.46.q. 1.a.1.q.1. & 1.con. c. 91. f. & Ps.24. col. 6.

¶ 2. Præterea, Misericordia est relaxatio iustitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id, quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim 2. ad Timot. 2. Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum, vt dicit gloss. † ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit. * l. 2. ort. fid. c. 14. Glossa interli ibi.

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 110. Miserator & misericors Dominus.

RESPONDEO dicendū, quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum a. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor: quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam: & hic est misericordiæ effectus: Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo: sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit: vt per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, vt supra ostensum est *. Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem & ad bonitatem diuinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem & misericordiam: tamen secundum aliam & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem, vt supra ostensum est *. Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, vt dictum est a 127. q 6. a.4. q. 6. a. 2 & 4.

† a. 1. huius quæst. supra †. In quantum vere non attribuit rebus perfectiones propter vtilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem e, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

e 128

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo: sed aliquid supra iustitam operando. Sicut si alicui, cui debentur centum denarij, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud. Vnde Apost. remissionem, donationem vocat, ad Ephes. 5. Donate inuicem sicut & Christus vobis donauit. Ex quo patet, quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quædam iustitiæ plenitudo. Vnde dicitur Iacob. 2. quod misericordia superexaltat iudicium.

124 4. dis. 46. q. 2. a. 2. q. 2. & 2. cont. c. 28. & ver q. 2. a. 1. 8. & po. q. 5. a. 4. 6. & Psal. 24. col. 6. ad Rom. 15. col 4.

Art. 4. *Vtrum in omnibus operibus Dei sit misericordia, & iustitia.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia & iustitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, vt iustificatio impij. Quædam vero iustitiæ, vt damnatio impiorum. Vnde dicitur Iac. 2. Iudicium sine misericordia fiet ei, qui non fecerit misericordiam. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia & iustitia.

¶ 2. Præterea, Apostolus ad Romanos decimoquinto, Conuersionem Iudæorum attribuit iustitiæ & veritati: conuersionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia & misericordia.

¶ 3. Præterea, Multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia & misericordia.

¶ 4. Præterea, Iustitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem subleuare miseriam. Et sic tam iustitia, quam misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsuponit e. Ergo in creatione, neque misericordia est, neque iustitia.

e 328

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 24. Omnes viæ Domini misericordia & veritas.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est quod in

in quolibet opere Dei misericordia, & veritas inueniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur: quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem. Nam miseria felicitati opponitur. Huius autem necessitatis ratio est: quia cum debitum, quod ex diuina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum creaturæ: neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conueniens sapientiæ, & bonitati ipsius: secundum quem modum diximus *e* aliquid esse debitum Deo. *e* 131
Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum conuenientem ordinem & proportionem facit: in quo consistit ratio iustitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam. Opus autem diuinæ iustitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, & in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo præexistens, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet deuenire ad aliquid, quod ex sola bonitate diuinæ voluntatis dependeat, quæ est vltimus finis. Vtpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem *e*: animam 219
vero rationalem ad hoc, quod sit homo: hominem 131
vero esse propter diuinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus saluatur in omnibus consequentibus, & etiam vehementius in eis operatur: sicut causa primaria vehementius influit, quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat, quam exigat proportio rei. Minus enim est, quod sufficeret ad conseruandum ordinem iustitiæ, quam quod diuina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur iustitiæ, & quædam misericordiæ: quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia: non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter alleuians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impij apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit. Sicut de Magdalena legitur Luc. 7. cap. Dimissa sunt ei peccata

peccata multa, quoniam dilexit multum.

Ad secundum dicendum, quod iustitia & misericordia Dei apparet in conuersione Iudæorum, & Gentium. Sed aliqua ratio iustitiæ apparet in conuersione Iudæorum, quæ non apparet in conuersione Gentium sicut quod saluati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quod in hoc etiam, quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia, & misericordia: in quantum per huiusmodi afflictiones aliqua leuia in eis purgantur, & ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorij*: Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.

Habetur ad sensum lib. 26. moral. cap 9.

Ad quartum dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam saluatur ibi ratio iustitiæ, in quantum res in esse producitur, secundum quod conuenit diuinæ sapientiæ & bonitati. Et saluatur quodammodo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

QVÆSTIO XXII.

De prouidentia Dei, in quatuor articulos diuisa.

Consideratis autem his, quæ ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum & voluntatem. Huiusmodi autem est prouidentia quidem respectu omnium: prædestinatio vero & reprobatio, & quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam & post morales virtutes in scientia morali consideratur de prudentia, ad quam prouidentia pertinere videtur.

Circa prouidentiã autem Dei quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deo conueniat prouidentia?

¶ Secundo, vtrum omnia diuinæ prouidentiæ subsint?

135 ¶ Tertio, vtrum diuina prouidentia immediate sit de omnibus?

¶ Quarto vtrum prouidentia diuina imponat necessitatem rebus prouisis?

3. con. cap. 94. col. 2. & ver. q. 5. art. 1.

Art. 1. *Vtrum prouidentia Deo conueniat?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod prouidentia Deo non conueniat. Prouidentia enim secundum Tullium*, est pars prudentiæ. Prudentia autem (cum sit bene consiliatiua secundum Philos. in 6. Ethic. †) Deo competere non potest: qui nullum dubium habet, vnde eum consiliari oporteat.

**l. 2. de inuen. fo. 4. ante fi. libri.*

†c. 5. & 9. tom. 5.

teat. Ergo prouidentia Deo non competit,

¶ 2. Præterea, Quidquid est in Deo, est æternum. Sed prouidentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna secundum Damascenum. Ergo prouidentia non est in Deo.

¶ 3. Præterea, Nullum compositum est in Deo. Sed prouidentia videtur esse aliquid compositum: quia includit in se voluntatem, & intellectum. Ergo prouidentia non est in Deo.

SED contra est, quod dicitur Sap. 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere prouidentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, vt supra ostensum est*. *q.6.ar.4.* In rebus autem creatis inuenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem; & præcipue in finem vltimum, qui est bonitas diuina, vt supra habitum est*. *q. præc. a. 4.* Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, à Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, & sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere: (vt ex superioribus patet*) necesse est, quod ratio ordinis rerum in finem, in mente diuina præexistat. *1. d. 39. q. 2. a. 1. & 3. con. c. 77.* Ratio autem ordinandorum in finem proprie prouidentia est. Est enim principalis pars prudentiæ, ad quam *q.19.a.4* aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, & intelligentia præsentium: prout ex præteritis memoratis & præsentibus intellectis coniectamur de futuris prouidendis. Prudentiæ autem proprium est secundum Philos. in 6. Ethic.* ordinare alia in finem; siue respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ: siue respectu aliorum sibi subiectorum in familia, vel ciuitate, vel regno: secundum quem modum dicitur Math. 24. Fidelis seruus & prudens, quem constituit Dominus super familiam sua m. Secundum quem modum prudentia, vel prouidentia Deo conuenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis vltimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem prouidentia in Deo nominatur. Vnde Boët. 4.* de consolatione dicit, quod prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit: Dispositio autem potest dici, tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

c. 2. ethic. med. to. 5.

prosa 6. paulo 4. princ.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 6. Ethic.* Prudentia propria est præce- *c. 9. & 10. simul. t. 5*

ptiua

ptiua eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, & synesis recte iudicat. Vnde licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis: tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo: secundum illud Psalm. Præceptum posuit, & non præteribit. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ, & prouidentiæ. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum, consilium in Deo dicitur: non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perueniunt. Vnde dicitur Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.

a 137 Ad secundum dicendum, quod ad curam duo pertinent
505 e: scilicet ratio ordinis, quæ dicitur prouidentia: & dispositio, & executio ordinis quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum, quod prouidentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Vnde præsupponit & prudentia virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, vt dicitur
* c. 12. in in 6. * Ethicorum. Et tamen si prouidentia ex æquali
med. to. 5. respiceret voluntatem & intellectum diuinum, hoc
† q. 19. a. 1. esset absque detrimento diuinæ simplicitatis: cum vo-
& 3. luntas & intellectus in Deo sint idem, vt supra dictum est †.

136 Art. 2. *Vtrum omnia sint subiecta diuinæ prouidentiæ?*

inf. qu. 103. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non
a. 5. & 1. d. omnia sint subiecta diuinæ prouidentiæ. Nullum
39. q. 2. a. enim prouisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt
2. & 3. co. prouisa à Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit ca-
c. 164. 93. sus, & fortuna. Quod est contra communem opinio-
& 111. & nem.

ve. q. 5. ar. ¶ 2. Præterea, Omnis sapiens prouisor excludit
2. & 4. defectum & malum quantum potest, ab his quorum
& op. 3. c. curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus
124. 132. esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire (& sic
133. & op. non est omnipotens:) aut non de omnibus curam
15. c. 13. 14. habet.

& 15. ¶ 3. Præterea, quæ ex necessitate eueniunt, prouidentiam, seu prudentiam non requirunt. Vnde secundum Philosophum in 6. Ethic. * Prudentia est recta
* ex c. 5. ratio contingentium, de quibus est consilium, & ele-
9. 10. & ctio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eue-
11. to. 4. niant, non omnia prouidentiæ subduntur.

¶ 4. Præterea, Quicunque dimittitur sibi, non

subest

subest prouidentiæ alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo, secundum illud Eccles. 15. Deus ab initio constituit hominem,& reliquit eum in manu consilij sui. Et specialiter mali secundum illud,Dimisit illos secundum desideria cordis eorum. Non igitur omnia diuinæ prouidentiæ subsunt.

¶ 5. Præterea, Apost. 1. Cor. 9. dicit quod non est Deo cura de bobus. Et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt diuinæ prouidentiæ.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 8. de diuina sapientia, quod attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter.

Respondeo dicendum, quod quidam totaliter prouidentiam negauerunt: sicut Democritus &
Epicurei, ponentes mundum factum esse casu e. Qui- 251
dam vero posuerunt incorruptibilia tantum prouidentiæ subiacere: corruptibilia vero non secundum indiuidua, sed secundum species: sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob. 22. cap. Nubes latibulum eius & circa cardines cœli perambulat, neque nostra considerat. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem indiuiduis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia diuinæ prouidentiæ subiacere, non in vniuersali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid prouenire non ad finem ordinatum: quia effectus ille consequitur ex aliqua causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit vsque ad omnia entia non solum quantum ad principia speciei: sed etiam quantum ad indiuidualia principia e, non solum incorruptibilium, sed etiam 90
corruptibilium. Vnde necesse est omnia, quæ habent 287
quocunque modo esse, ordinata esse à Deo 235
in finem, secundum illud Apostoli ad Romanos 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Cum ergo nihil aliud sit Dei prouidentia, quam ratio ordinis rerum
in finem, (vt dictum est *,) necesse est omnia, * art. præc.
in quantum participant esse, in tantum subdi di-
uinæ prouidentiæ. Similiter etiam supra osten- 88
sum est e, quod Deus omnia cognoscit, & vniuersa- 85

lia & particularia. Et cum cognitio eius compararetur
ad res, sicut cognitio artis ad artificiata (vt supra di-
q.14.ar.6. ctum est * :) necesse est, quod omnia supponantur
& 11. suo ordini : sicut omnia artificiata subduntur ordini
artis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est de cau-
sa vniuersali, & de causa particulari. Ordinem enim
causæ particularis aliquid potest exire: non autem
120 ordinem causæ vniuersalis c. Non enim subducitur
aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam
aliam causam particularem impedientem. Sicut li-
gnum impeditur à combustione per actionem aquæ.
Vnde cum omnes causæ particulares concludantur
sub vniuersali causa: impossibile est aliquem effectum
ordinem causæ vniuersalis effugere. Inquantum igi-
tur aliquis effectus ordinem alicuius causæ particula-
ris effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu
causæ particularis : sed respectu causæ vniuersalis, à
cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse proui-
sum. Sicut & concursus duorum seruorum, licet sit
casualis, in quantum ad eos : est tamen prouisus à
domino, qui eos scienter sic ad vnum locum mittit,
vt vnus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum, quod aliter de eo est, qui
habet curam alicuius particularis, & de prouisore
vniuersali : quia prouisor particularis excludit defe-
ctum ab eo, quod eius curæ subditur, quantum po-
test : sed prouisor vniuersalis permittit aliquem defe-
ctum in aliquo particulari accidere, ne impediatur
c 253 bonum totius c. Vnde corruptiones, & defectus in re-
bus naturalibus dicuntur esse contra naturam parti-
cularem : sed tamen sunt de intentione naturæ vni-
uersalis, in quantum defectus vnius cedit in bonum
alterius, vel etiam totius vniuersi. Nam corruptio
vnius est generatio alterius, per quam species conser-
uatur. Cum igitur Deus sit vniuersalis prouisor totius
entis, ad ipsius prouidentiam pertinet, vt permittat
quosdam defectus esse in aliquibus particularibus re-
125 bus, ne impediatur bonum vniuersi perfectum c. Si
enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent
vniuerso. Non enim esset vita leonis, si non esset
occisio animalium : nec esset patientia martyrum, si
non esset persecutio tyrannorum. Vnde dicit August.
c. 11. ad. in * Enchir. Deus omnipotens nullo modo fineret
prin. to. 3. malum aliquod esse in operibus suis, nisi vsque
adeo esset omnipotens, & bonus, vt benefaceret
etiam de malo. Ex duabus autem rationibus, quas
nunc soluimus, videntur moti fuisse, qui diuinæ pro-
uidentiæ

videntiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inueniuntur casualia, & mala.

Ad tertium dicendum, quod homo non est institutor naturæ, sed vtitur in operibus artis, & virtutis ad suum vsum rebus naturalibus. Vnde prouidentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex natura proueniunt: ad quæ tamen se extendit prouidentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, cui cursum rerum naturalium subtraxerunt diuinæ prouidentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, vt Democritus & alij naturales antiqui.

Ad quartum dicendum, quod in hoc, quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à diuina prouidentia: sed ostenditur, quod nõn præfigitur ei virtus operatiua determinata ad vnum: sicut rebus naturalibus *e*, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem: non autem seipsa agunt, 113
quasi se dirigentia in finem, vt creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur, & eligunt. Vnde signanter dicit, in manu consilij sui. Sed quia ipse actus liberi arbitrij reducitur in Deum sicut in causam: necesse est vt ea, quæ ex libero arbitrio fiunt diuinæ prouidentiæ subdantur. Prouidentia enim hominis continetur sub prouidentia Dei, sicut causa particularis sub causa vniuersali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet prouidentiam, quam impiorum: in quantum non permittit contra eos euenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum. Nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vt dicitur Rom. 8. Sed ex hoc ipso, quod impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere: non tamen ita, quod totaliter ab eius prouidentia excludantur: alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius prouidentiam conseruarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, diuinæ prouidentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationalis habet per lib. arbit. dominium sui actus (vt dictum est * speciali quodam modo subditur diuinæ *q.19.a.10.
prouidentiæ: vt scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, & reddatur ei aliquid vt pœna vel præmium *e*. Et quantum ad hoc curam Dei d
Apostolus à bobus remouet: non tamen ita quod in- 120
diuidua irrationalium creaturarum ad Dei prouiden- b
tiam non pertineant, vt Rabbi Moyses existima- 504
uit *e*. 554

137 Art. 3. *Utrum Deus immediate omnibus prouideat.*

Inf. quæst. 112. a. 6. & 3. cont. c. 76. 77. 83. & 94. col. 1. & opusc. 3. c. 154. & opusc. 15. c. 14.

AD tertium sic proceditur: Videtur, quod Deus non immediate omnibus prouideat. Quicquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus, subditis suis prouideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus prouidet.

¶ 2. Præterea, Ad prouidentiam pertinet re in s finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eiu perfectio & bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Qualibet igitur causa agens est causa effectus prouidentiæ. Si igitur Deus omnibus immediate prouidet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

c. 17. to. 3. ¶ 3. Præterea, August. dicit in Enchir. * quod melius est quædam nescire, quam scire, vt vilia. Et idem dicit Philosoph. in 12. metaphys. * Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediatè prouidentiam quorundam vilium † & minimorum.

**text. 51. tom. 3.*

† al. malorum.

SED contra est, quod dicitur Iob. 34. Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est? Super quo dicit Gregor. * Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit.

** Lib. 24. Mor. c. 26. ant. med.*

RESPONDEO dicendum, quod ad prouidentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum prouisarum in finem, & executio huius ordinis, quæ gubernatio dicitur *e*.

b 235. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus prouidet, qui in suo intellectu habet

105 rationem omnium etiam minimorum *e*. Et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Vnde oportet, quod ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media diuinæ prouidentiæ: quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, vt dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. Et secundum hoc excluditur opinio Platonis (quam narrat Gregorius Nyssenus *) triplicem prouidentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo & principaliter prouidet rebus spiritualibus, & consequenter toti mundo, quantum ad genera, species, & causas vniuersales. Secunda vero prouidentia est, qua prouidetur singularibus

Lib. 8. de prouidentia. c. 3.

singularibus generalium & corruptibilium. Et hanc attribuit diis,qui circumeunt cœlos:id est substantiis separatis, quæ mouent corpora cœlestia circulariter. Tertia vero prouidéntia est rerum humanarum,quam attribuebat dęmonibus,quos Platonici ponebant medios inter nos & deos, vt narrat August. 9. de ciuit. Dei.* * c.1.& 2 tom. 5.

Ad primum ergo dicendum,quod habere ministros executores suæ prouidentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod habeat rationem eorum, quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operatiua tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediate prouidentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ,quæ sunt executrices huius ordinis,vt ex supra dictis patet *. q.19.art.5 & 8.

Ad tertium dicendum, quod nobis melius est non cognoscere mala & vilia, in quantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum:quia non possumus simul multa intelligere: & in quantum cogitatio malorum peruertit interdum voluntatem in malum.Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia vno intuitu videt, & cuius voluntas, ad malum flecti non potest.

Art.4. *Vtrum prouidentia rebus prouisis necessitatem imponat?* 138

Sup.q.19. a.8.& 12. q.10. a.4. & 1. d.39. q.2.a.2.& 2. cont. c. 69.70.71 93.f.& 94. & opusc. 3. c.141.142 & opusc.15. c.15.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod diuina prouidentia necessitatem rebus prouisis imponat. Omnis enim effectus, qui habet aliquam causam per se, quæ iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur,prouenit ex necessitate,vt Philosophus probat in 6. metaphis.*Sed prouidentia Dei (cum sit æterna)præexistit, & ad eam sequitur effectus de necessitate. Non enim potest diuina prouidentia frustrari. Ergo prouidentia diuina necessitatem rebus prouisis imponit.

¶ 2. Præterea, Vnusquisque prouisor stabilit opus suum quantum potest,ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se prouisis tribuit. * text. 7. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Boët. dicit 4. de cons. † quod fatum ab immobilibus prouidentiæ proficiscens exordiis,actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit.Videtur ergo, quod prouidentia necessitatem rebus prouisis imponat. † pros. 6. parum ante med.

SED contra,est quod dicit Dionys. 4. cap. de diuin. nom. * quod corrumpere naturam non est di- * c. 4 non multum re- mote ante finem.

 uinæ

uinæ prouidentiæ. Hoc autem habet quorundam rerum natura, quod sint cōtingentia. Non igitur diuina prouidentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

RESPONDEO dicendum, quod Prouidentia diuina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, vt quidam crediderunt. Ad prouidentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem diuinam, quæ est finis à rebus separatus c, principale bonum in ipsis rebus existens, est per-
a b fectio vniuersi. Quæ quidem non esset, si non omnes
105 gradus essendi inuenirentur in rebus e. Vnde ad diui-
143 nam prouidentiam pertinet omnes gradus entium
c producere. Et ideo quibusdam effectibus præparauit causas necessarias, vt necessario euenirent: quibusdam vero causas contingentes, vt euenirent contingenter
122 secundum conditionem proximarum causarum e.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus diuinæ prouidentiæ non solum est aliquid euenire quocumque modo, sed aliquid euenire vel contingenter, vel necessario. Et ideo euenit infallibiliter & necessario, quod diuina prouidentia disponit euenire infallibiliter & necessario: & euenit contingenter, quod diuinæ prouidentiæ ratio habet vt contingenter eueniat.

Ad secundum dicendum, quod in hoc est immobilis & certus diuinæ prouidentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso prouidentur, cuncta eueniunt eo modo, quo ipse prouidet, siue necessario siue contingenter.

Ad tertium dicendum, quod indissolubilitas illa & immutabilitas quam Boët. tangit, pertinet ad certitudinem prouidentiæ, quæ non deficit à suo effectu, neque à modo eueniendi, quem prouidit: non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est, quod necessarium & contingens proprie consequuntur ens in quantum huiusmodi. Vnde modus contingentiæ & necessitatis cadit sub prouisione Dei, qui est vniuersalis prouisor totius entis: non autem sub prouisione aliquorum patticularium prouisorum.

QVÆSTIO XXIII.

De prædestinatione, in octo articulos diuisa.

POst considerationem diuinæ prouidentiæ, agendum est de prædestinatione, & de libro vitæ.

ET CIRCA prædestinationem quærentur octo.

¶ Primo, vtrum Deo conueniat prædestinatio?

¶ Secundo, quid sit prædestinatio: & vtrum ponat aliquid in prædestinato;

¶ Tertio,

¶ Tertio, vtrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum?

¶ Quarto, de comparatione prædestinationis ad electionem: vtrum scilicet prædestinati eligantur?

¶ Quinto, vtrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis?

¶ Sexto, de certitudine prædestinationis: vtrum scilicet prædestinati infallibiliter saluantur?

¶ Septimo, vtrum numerus prædestinatorum sit certus?

¶ Octauo, vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum? 139

Art. I. *Vtrum homines prædestinentur à Deo?* 1.d.40.q.2

AD primum sic proceditur. Videtur, quod homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascen. in 2. lib. * Oportet cognoscere, quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea, quæ in nobis sunt: non autem prædeterminat ea. Sed merita & demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum Domini per liberum arbitrium. Ea ergo, quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur. (a.vnico & 3.c.cdt.vlt. * c. 3. in princip.)

¶ 2. Præterea, Omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per diuinam prouidentiam, vt supra dictum est. * Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines. (q.præced. a.1. & 2.)

¶ 3. Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines. Sed Angelis non competit prædestinari (vt videtur, cum in eis numquam fuerit miseria: prædestinatio autem est propositum miserendi, vt dicit August.*) Ergo homines non prædestinantur. (Vnum simile habet de prædestinatione sanctorum, c. 10. tom. 7.)

¶ 4. Præterea, Beneficia hominibus à Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis reuelantur, secundum illud Apost. 1.Cor.2. Nos autem non spiritum huius accepimus mundi, sed spiritum qui ex Deo est: vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinarentur à Deo (cum prædestinatio sit Dei beneficium) esset prædestinatis nota sua prædestinatio: quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit.

RESPONDEO dicendum, quod Deo conueniens est homines prædestinare. Omnia enim diuinæ prouidentiæ subjacent, vt supra ostensum est. * Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, vt dictum est. * Finis autem, ad quem res creatæ or- (q.præced.a.1. & 2. * q. præc. art.4.)

dinantur à Deo, est duplex. Vnus, qui excedit proportionem naturæ creatæ, & facultatem, & hic finis est vita æterna, quæ in diuina visione consistit: quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, vt supra habitum est *. Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus: quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ peruenire, oportet quod ab alio transmittatur: sicut sagitta à sagitante mittitur ad signum. Vnde, proprie loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse prouidentiam *b*. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Vnde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem, vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio quantum ad objecta, est quædam pars prouidentiæ.

q.12.a.4.

b 238

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. nominat prædeterminationem, impositionem necessitatis: sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad vnum. Quod patet ex eo quod subdit, Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Vnde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Vnde non proprie dicuntur prædestinari: etsi aliquando abusiue prædestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quod prædestinari conuenit angelus, sicut & hominibus: licet numquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem *c*. Nihil enim refert quantum ad rationem dealbationis, vtrum ille, qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, vtrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit, quo omnis collatio boni supra debitum eius, qui confertur, ad misericordiam pertineat: vt supra dictum est *.

c 238

q.21.art.3. & 4.

Ad quartum dicendum, quod etiam si aliquibus ex speciali priuilegio sua prædestinatio reueletur, non tamen conuenit vt reueletur omnibus: quia sic illi, qui non sunt prædestinati, desperarent: & securitas in predestinatis negligentiam pareret.

Art.

Art. 2. *Vtrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quod prædestinatio passio sit in prædestinatis. 140 *1.d.40.q.1 ar.1.*

¶ 2. Præterea, Origen. dicit * super illud Rom. 1. Qui prædestinatus est, &c. Prædestinatio eius est qui non est, sed destinatio eius est qui est. Et August. dicit in lib. de prædestinatione sanctorum, Quid est prædestinatio nisi destinatio alicuius existentis? Ergo prædestinatio non est nisi alicuius existentis, & ita ponit aliquid in prædestinato. *Sup. illud Qui factus est ei secundum carnē. tom.3.*

¶ 3. Præterea, Præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei, vt dicit August. in lib.* de prædest. sanctorum. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis *lib. de bono perseuerantia, c. 14. tom.7.*

¶ 4. Præterea, Temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quicquid est in Deo, est æternum.

SED contra est, quod August. dicit *, quod prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante. *lib.2.q 1 et de bono perseuerantia. c.14. to.7.*

RESPONDEO dicendum, quod prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim* quod prædestinatio est quædam pars prouidentiæ. Prouidentia autem non est in rebus prouisis, sed est quædam ratio in intellectu prouisoris, vt supra dictum est *. Sed executio prouidentiæ, quæ gubernatio dicitur, passiue quidem est in gubernatis, actiue autem est in gubernante. Vnde manifestum est, quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente diuina existens: executio autem huius ordinis est passiue quidem in prædestinatis; actiue autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio & magnificatio, secundum illud Apostoli ad Rom. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & magnificauit. *Art. præc. q.22.a.1.*

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem

exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se pas-
276 sionem, vt calefactio & secatio e: non autem actiones
in agente manentes, vt sunt intelligere & velle, vt
q. 14. ar. 4. supra dictum est *. Et talis actio est prædestinatio. Vn-
& 18. a. 3. de prædestinatio non ponit aliquid in prædestina-
ad 1. to. Sed executio eius, quæ transit in exteriores res, po-
nit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: & sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente concipit: secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur 2. Machab. 6. cap. quod Eleazarus destinauit non admittere illicita propter vitæ amorem. Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque eius destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est præparatio. Quædam patientis vt patiatur: & hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis vt agat: & hæc est in agente. Et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparauit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quod gratia non ponitur in diffinitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius: sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, vt causæ ad effectum, & actus ad obiectum. Vnde non sequitur quod prædestinatio sit aliquid temporale.

141 Art. 3. *Vtrum Deus aliquem hominem reprobet?*

1. d. 40. q. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus nul-
4. a. 1 & 2. lum hominem reprobet, enim reprobat quem di-
Et 3 con. c. ligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secun-
vlt. Et Ro. dum illud Sap. 11. Diligis omnia quæ sunt; & ni-
9. l. 2. fin. hil odisti eorum, quæ fecisti. Ergo Deus nullum ho-
minem reprobat.

¶ 2. Præterea, Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed præ-
131 destinatio est causa salutis prædestinatorũ e. Ergo re-
probatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim Osee 13. Perditio tua Israël ex te est: tantummodo ex me auxilium tuum. Non ergo Deus aliquem reprobat. ¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Nulli debet imputari quod vitare non poteſt. Sed ſi Deus aliquem reprobat, non poteſt vitare quin ipſe pereat. Dicitur enim Eccleſ. 7. Conſidera opera Dei, quod nemo poſſit corrigere quem ipſe deſpexerit. Ergo non eſſe hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem eſt falſum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

SED contra eſt, quod dicitur Malach. 1. Iacob dilexi, Eſaü autem odio habui.

RESPONDEO dicendum, quod Deus aliquos reprobat. Dictum eſt enim ſupra *, quod prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ. Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ prouidentiæ ſubduntur, vt ſupra dictum eſt *. Vnde, cum per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, vt permittat aliquos ab iſto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur ſicut prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ reſpectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam ſalutem: ita reprobatio eſt pars prouidentiæ reſpectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Vnde reprobatio non nominat præſcientiam tantum, ſed aliquid addit ſecundum rationem, ſicut & prouidentia, vt ſupra dictum eſt *. Sicut enim prædeſtinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam: ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ar. 1. huius q.

** q. præc. a. 1. Auguſt. li. 1. ad Simp. q. 2. & li. 1. de prædeſti. & grat. c. 2. Fulgent li. 1. de dup. præd. Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibuſdam non vult hoc bonum quod eſt vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad ſecundum dicendum, quod aliter ſe habet reprobatio in cauſando, quam prædeſtinatio. Nam prædeſtinatio eſt cauſa & eius quod expectatur in futura vita à prædeſtinatis, ſcilicet gloriæ; & eius quod percipitur in præſenti, ſcilicet gratiæ. Reprobatio vero non eſt cauſa eius quod eſt in præſenti, ſcilicet culpæ: ſed eſt cauſa derelictionis à Deo. Eſt tamē cauſa eius quod redditur in futuro, ſcilicet pœnæ æternæ. Sed culpa prouenit ex libero arbitrio eius, qui reprobatur, & à gratia deſeritur. Et ſecundum hoc verificatur dictum prophetæ, ſcilicet, Perditio tua Iſraël ex te.

Aug. lib. 1. de prædeſt. & grat. c. 6. & ad a. fal impoſ. a. 13. 14. 15. & Anſ. de conc. præd. c. 2.

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non ſubtrahit aliquid de potentia reprobati. Vnde cum

dicitur, quod reprobatus non potest gratiam adipisci: non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem con-
*q.19.a.3. ditionatam. Sicut supra dictum est *, quod prædestinatum necesse est, saluari necessitate, conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrij. Vnde licet aliquis non possit gratiam adipisci, qui reprobatur à Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Vnde & merito sibi imputatur in culpam.

142 Art. 4. *Vtrum prædestinati eligantur à Deo?*

*Inf. q. 24. art. 1. cor. & 1. dis. 41. ar. 1. & 2. & ver. q. 6. a. 1. co. & 2. & Ro. 9. l. 2. co. 3. * c. 4. cir. prin. arg.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionis. 4. cap. de diu. nom. * quod sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit: ita & Deus suam bonitatem e. Sed bonitas diuina communicatur præcipue aliquibus secundum participationem gratiæ & gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam & gloriam communicat. Quod ad prædestinationem pertinet.

118 ¶ 2. Præterea, Electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

¶ 3. Præterea, Electio quandam discretionem importat: Sed Deus vult omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. Tim. 2. Ergo prædestinatio quæ præordinat homines in salutem, & absque electione.

SED contra est, quod dicitur Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

RESPONDEO dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem. Cuius ratio est, quia prædestina-
Ar. 1. huius q. tio (vt dictum est *) est pars prouidentiæ. Prouidentia, autem sicut & prudentia, est ratio in intellectu existens, præceptiua ordinationis aliquorum in finem,
q. 22. a. 1. vt supra dictum est. * Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Vnde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio, & dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, vt supra dictum est *. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam repro-
q. 20. ar. 2. & 3. bet, vt supra dictum est *. Electio tamen & dilectio aliter ordinantur in nobis, & in Deo: quod in no-
Ar. 3. huius q. bis voluntas diligendo non causat bonum: sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum e. Et ideo
128

eligimus

eligimus aliquem; quem diligamus, & sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est è conuerso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonũ ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet, quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, & electio prædestinationi. Vnde omnes prædestinati sunt electi & dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quod si consideretur communicatio bonitatis diuinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat: in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate eius, vt supra dictum est *. Sed si consideretur communicatio istius, vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ & gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas eligentis prouocatur ad eligendum à bono in re præexistente: tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, vt dictum est *. Et ideo sicut dicit August. † Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.

*q.6.a.4. *In cor. art. & q.20.a. † August. serm. 11. de verb. Apostol. aliquãtulum à princ. tom. 10. *q.19.a.6.*

Ad tertium dicendum, quod (sicut supra dictum est *) Deus vult omnes homines saluos fieri antecedenter: (quod non est simpliciter velle, sed secundum quid) non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

Art. 5. *Vtrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis?* 143

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostol. Rom. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit. Et glos. Ambros. * super illud Rom. 9. Miserebor cui miserebor, &c. dicit, Misericordiam illi dabo, quem præscio toto corde reuersurum ad me. Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ 2. Præterea, Prædestinatio diuina includit diuinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest: cum prædestinatio sit propositum miserendi, vt Aug. dicit †. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis, nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

¶ 3. Præterea, Non est iniquitas apud Deum, vt dicitur Rom. 9. Iniquum autem esse videtur, vt æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales, & secundum naturam & secundum pecca-

*1.d.41.a.3. Et 3. con. c. vlt. Et ver. q.6. a.2. & Ioa. 15. l.3. co.3. & Ro.8. l.3. co.3. & c. 8. l.6. co.4. & c.9. l.3. co.2. & 3. & Eph.1. le. 1. co.3. & lc.4. co.2. *ad. Ro. c.9 to.5. † de prædest. sanct. c.10. to.7.*

tum originale. Attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorū actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus, prædestinando & reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

SED contra est, quod dicit Apost. ad Tit. 3. Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. Sicut autem saluos nos fecit, ita & prædestinauit nos saluos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

art. præc. RESPONDEO dicendum, quod cum prædestinatio includat voluntatem (vt supra dictum est *) sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio diuinæ voluntatis. Dictum est autem supra *, quod non est assignare causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi: sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam diuinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, vtrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, vtrum Deus præordinauerit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt, quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origen. qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundum diuersitatem suorum operum diuersos status eas sortiri in hoc mundo corporibus vnitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus Rom. 9. dicens, Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non operibus, sed ex vocante dictum est: quia maior seruiet minori. Fuerunt ergo alij qui dixerunt, quod merita præexistentia in hac vita, sunt ratio & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit, quod alicui datur prædestinationis effectus, & non alteri: quia vnus initium dedit se præparando, & non alius.

q. 19. a. 5.

250 361

Sed contra hoc est, quod dicit Apostolus 2. Corint. 3. quod non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Nullum autem anterius principium inueniri potest, quam cogitatio. Vnde non potest dici, quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis. Vnde fuerunt

runt alij, qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis: vt intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinauit se ei daturum, quia præsciuit eum bene vsurum gratia. Sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene vsurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, & id quod est ex libero arbitrio: quasi non possit esse idem ex vtroque. Manifestum est autem, quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus: & hoc non potest poni vt ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, & ex prædestinatione: sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, & causa prima. Diuina enim prouidentia producit effectus per operationes causarum secundarum, vt supra dictum est*. Vnde & id quod est per liberũ arbitrium, q. 19. a. 5.
est ex prædestinatione. Dicendum est ergo, quod effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Vno modo in particulari: & sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam & rationem alterius. Posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis: priorem verò posterioris secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus, quod Deus præordinauit se daturum alicui gloriam ex meritis; & quod præordinauit se daturum alicui gratiam, vt mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est, quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quicquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. e
Neque enim hoc fit nisi per auxilium diuinum e, secundum illud Thren. vlt. Conuerte nos Domine ad 312
te & conuertemur. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione diuinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur vt in finem, & ex qua procedit sicut ex principio primo mouente.

Ad primum ergo dicendum, quod vsus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, vt dictum est*. In

Ad secundum dicendum, quod prædestinatio habet art. rationem ex parte effectus in communi ipsam diuinã

bonitatem. In particulari autem vnus effectus est ratio
In corp. ar. alterius, vt dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum & reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, vt in rebus diuina bonitas repræsentetur. Necesse est autem, quod diuina
249 bonitas (quæ in se est vna & simplex) multiformiter
250 repræsentetur in rebus, propter hoc, quod res creatæ
138 ad simplicitatem diuinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem vniuersi requiruntur diuersi gradus rerum, quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in vniuerso. Et vt multiformitas graduum conseruetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur,
q.22.ar.2. vt supra dictum est*. Sic igitur consideremus totum
August. lib. genus humanum, sicut totam rerum vniuersitatem.
1. ad Simp. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos,
q. 2. & de quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per
præ. & gr. modum misericordiæ parcendo: & quantum ad ali-
c.3. & l.6. quos, quos reprobat, per modum iustitiæ puniendo.
hypo. & Et hæc est ratio, quare Deus quosdam eligit, & quos-
præde. san. dam reprobat. Et hanc causam assignat Apostol. ad
c.12. & l.2 Rom. 9. dicens, Volens Deus ostendere iram, id est,
c.8. vindictam iustitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit: id est, permisit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Et 2. Tim. 2. dicit, In magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed etiam linea & fictilia: & quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. Sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobauit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem.
tract. 26. Vnde * Augustinus dicit super Ioannem, Quare hunc
non remo- trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, si
te à prin. non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus potest
tom. 9. assignari ratio (cum prima materia tota sit in se vniformis) qua vna pars eius est sub forma ignis, & alia sub forma terræ à Deo in principio condita: vt sic sit diuersitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici diuina voluntate: sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia: quamuis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra iustitiæ rationem, si prædesti-

nationis

nationis effectus ex debito redderetur,& non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dãtur,poteſt aliquis pro libito ſuo dare,cui vult plus,vel minus(dummodo nulli ſubtrahat debitum) abſque præiudicio iuſtitiæ.Etho c eſt,quod dicit pater familia Matt.20. cap. Tolle quod tuum eſt, & vade:an non licet mihi quod volo facere ?

Art.6. *Vtrum prædeſtinatio ſit certa ?* 144

AD ſextum ſic proceditur. Videtur,quod prædeſtinatio non ſit certa. Quia ſuper illud Apoc 3. cap. Tene quod habes , ne alius accipiat coronam tuam : dicit * Auguſt.quod alius non eſt accepturus, niſi iſte perdiderit. Poteſt ergo & acquiri, & perdi corona , quæ eſt prædeſtinationis effectus.Non eſt igitur prædeſtinatio certa.

1.diſ.40 q. 3.art.vnic. & 5. quol. q.1.a.2.& 11.quol.a.3. & 12.quo. art.3. & ver.q.6.a. 3. & 5. & ad Hebr.12 le.4.co.4. f.

¶ 2. Præterea,Poſito poſsibili nullum ſequitur impoſsibile.Poſsibile eſt autem aliquem prædeſtinatum (vt Petrum) peccare,& tunc occidi.Hoc autem poſito ſequitur prædeſtinationis effectum fruſtrari. Hoc igitur non eſt impoſsibile.Non ergo eſt prædeſtinatio certa.

**lib.de corre.& gr. c. 13.tom.7.*

¶ 3. Præterea, Quicquid Deus potuit poteſt. Sed potuit non prædeſtinare quem prædeſtinauit. Ergo nunc poteſt non prædeſtinare. Ergo prædeſtinatio non eſt certa.

SED contra eſt, quod ſuper illud Rom.8. Quos præſciuit,hos & prædeſtinauit, &c. dicit gloſ. * Prædeſtinatio eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, qua certiſsime liberantur quicumque liberantur.

Sumitur ex Aug. l. de bono perſeu. c.14.to.7.

RESPONDEO dicendum , quod prædeſtinatio certiſsime & infallibiliter conſequitur ſuum effectum, nec tamen imponit neceſsitatem, vt ſcilicet effectus eius ex neceſsitate proueniat. Dictum eſt * enim ſupra,quod prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ.Sed non omnia,quæ prouidentiæ ſubduntur, neceſſaria ſunt : ſed quædam contingenter eueniunt ſecundum conditionem cauſarum proximarum, quas ad tales effectus diuina prouidenria ordinauit. Et tamen prouidentiæ ordo eſt infallibilis , vt ſupra*oſtenſum eſt. Sic igitur & ordo prædeſtinationis eſt certus, & tamen libertas arbitrij non tollitur , ex qua contingenter prouenit prædeſtinationis effectus.

Art.1.huius q.

q.22.a.4.

Ad hæc etiam conſideranda ſunt, quæ ſupra*dicta ſunt de diuina ſcientia , & de diuina voluntate : quæ contingentiam à rebus non tollunt,licet certiſsima & infallibilia ſint.

q.14.art.13.& q.19. art.4.

Ad primum ergo dicendum , quod corona dicitur eſſe alicuius dupliciter.Vno modo ex prædeſtinatio-

ne

ne diuinæ: & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob. 34. Conteret multos & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis. Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, & in locum Iudæorum gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis, quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua vnusquisque gaudebit de bonis, tam à se, quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum, quod licet sit possibile eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundum se consideratum: tamen hoc est impossibile posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Vnde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum, quod cum prædestinatio includat diuinam voluntatem, sicut supra dictum est *, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis; non tamen absolute: ita dicendum est hic de prædestinatione. Vnde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinauit, in sensu composito accipiendo: licet absolute considerando Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ar. 4. huius q.

145 Art. 7. *Vtrum numerus prædestinatorum sit certus?*

1. d. 4. q. 3. a. vni. & ver q. 6. a. 4.

AD septimum sic proceditur. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim, cui potest fieri additio: non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio: vt videtur: dicitur enim Deuter. 1. cap. Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia. *Gloss. id est, diffinitum apud Deum, cui nouit, qui sunt eius. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

Glossa ordinaria, ibid.

¶ 2. Præterea, Non potest assignari ratio, quare magis in numero, quam in alio, Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus saluandorum præordinatus à Deo.

¶ 3. Præterea, Operatio Dei est perfectior, quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum inuenitur vt in pluribus: defectus autem & malum vt

in

in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus saluandorum, plures essent saluandi, quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matth. 7. vbi dicitur Lata & spaciosa est via, quæ ducit ad perditionem: & multi sunt, qui intrant per eam. Augusta est porta & arcta via, quæ ducit ad vitam: & pauci sunt, qui inueniunt eam. Non ergo est præordinatus à Deo numerus saluandorum.

SED contra est, quod August. dicit in * lib. de correptione & gratia, Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui. c. 13. to. 7.

RESPONDEO dicendum, quod numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter: vt puta si diceremus certum esse, quod centum vel mille saluentur: non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua iam * diximus. Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter Sed aduertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scilicet, quot sunt saluandi: (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluuiæ & arenæ maris) sed ratione electionis & diffinitionis cuiusdam. * a. præc.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quod omne agens intendit facere aliquid finitum, vt ex supradictis de infinito * apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur: sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit huiusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, & etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti Non autem eligit determinantium numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius vniuersitatis, quæ est eius effectus. Præordinauit enim, in qua mensura deberet esse totum vniuersum, & quis numerus esset conueniens essentialibus partibus vniuersi: quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. q. 7. a. 2. & 3.

rum. Indiuidua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum vniuersi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis saluatur bonum speciei *e*. Vnde licet Deus sciat numerum omnium indiuiduorum: non tamen numerus, vel boum, vel culicum, vel aliquorum huiusmodi est per se præordinatus à Deo. Sed tot huiusmodi diuina prouidentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conseruationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum vniuersi creaturæ rationales, quæ in quantum huiusmodi incorruptibiles sunt: & potissime illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt vltimum finem. Vnde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus saluabuntur, quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot saluabuntur, quot angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus saluabuntur, quot angeli ceciderunt, & insuper tot quod fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.

e 251
488

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Deuteronom. est intelligendum de illis, qui sunt præsnotati à Deo, respectu præsenti iustitiæ. Horum enim numerus, & augetur, & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicuius partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit vel tot rerum species, & quare tot prædestinauit ex proportione partium principalium ad bonum vniuersi.

Ad tertium dicendum, quod bonum proportionatum communi statui naturæ, accidit vt in pluribus, & deficit ab hoc bono, vt in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ, inuenitur vt in paucioribus, & deficit ab hoc bono vt in pluribus. Sicut patet, quod plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones, vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur

beatitudo

beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, & præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati: pauciores sunt, qui saluantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt, secundum communem cursum, & inclinationem naturæ.

Art. 8. *Vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum?* 146

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod prædestinatio non possit iuuari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali: & per consequens non potest temporale iuuari ad hoc, quod aliquod æternum fit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur praeces sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc, quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum. *1. dist. 41. a. 4. & 3. d. 17. a. 3. q. 1. 3. & 4. d. 45. q. 3. a. 3. 5. & ver. q. 6. ar. 6.*

¶ 2. Præterea, Sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Vnde dicitur Rom. 11. Quis adiuuit Spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Ergo prædestinatio non iuuatur precibus sanctorum.

¶ 3. Præterea, Eiusdem est adiuuari, & impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuuari.

SED contra est, quod dicitur Genes. 25. quod Isaac rogauit Deum pro Rebecca vxore sua, & dedit conceptum Rebeccæ. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum. *Greg. l. 1. Dial. c. 8.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem diuersi errores fuerunt. Quidam enim attendentes certitudinem diuinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequẽdam: quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera. Alij vero dixerunt, quod per orationes mutatur diuina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem diuinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim

enim 1.Reg.15. Porro triumphator Israël non parcet, neque pœnitudine flectetur. Et Rom.11. dicitur quod sine pœnitentia sunt dona Dei & vocatio. Et ideo aliter dicendum, quod in prædestinatione duo sunt consideranda: scilicet ipsa præordinatio diuina, & effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio iuuatur præcibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis prædestinetur à Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur prædestinatio iuuari præcibus sanctorum & aliis bonis operibus: quia prouidentia (cuius prædestinatio est pars)
237 non subtrahit causas secundas e: sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ. Sicut igitur sic prouidentur naturales effectus, vt etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non prouenirent: ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promouet in salutem, vel orationes propriæ vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi: sine quibus aliquid salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad bene operandum & orandum: quia per huiusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2.Petr.1. Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit, quod prædestinatio non iuuatur præcibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur adiuuari per alium dupliciter. Vno modo, in quantum ab eo accipit virtutem. Et sic adiuuari, infirmi est, vnde Deo non competit, & sic intelligitur illud, Quis adiuuit spiritum Domini? Alio modo dicitur quis adiuuari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuuatur per nos, in quantum exequimur suam ordinationem, secundum illud prima ad Corinthios tertio, Dei enim adiutores sumus. Neque hoc est, propter defectum diuinæ virtutis: sed quia vtitur causis
131 mediis vt ordinis pulchritudo seruetur in rebus, & vt etiam creaturis dignitatē causalitatis communicet e.
q.19.a.6. Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ vniuersalis (vt supra dictum est*) sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adiuuari, sed non impediri.

QVÆ

QVÆSTIO XXIV.

De libro vitæ, in tres articulos diuisa.

DEin de considerandum est de libro vitæ.
ET CIRCA hoc quæruntur tria.
¶ Primo, quid sit liber vitæ.
¶ Secundo, cuius vitæ sit liber.
¶ Tertio, vtrum aliquis possit deleri de libro vitæ?

Art. 1. *Vtrum liber vitæ sit idem quod prædestinatio?* 147

AD primum sic proceditur. Videtur, quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Ecclesiast. vigesimoquarto, Hæc omnia liber vitæ. Glossa*, Id est, Nouum & vetus testamentum. Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

¶ 2. Præterea, Augustinus in † libro vigesimo, de Ciuitate Dei, ait, quod liber vitæ est quædam vis diuina, qua fiet vt cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. Sed vis diuina non videtur pertinere ad prædestinationem: sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

¶ 3. Præterea, Prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esse prædestinatio, inueniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

SED contra est, quod dicitur in* glossa super illud Psalm. 68. Deleantur de libro viuentium. Liber iste est notitia Dei, qua prædestinauit ad vitam quos præsciuit.

RESPONDEO dicendum, quod liber vitæ in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi, qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro: vtpote milites vel consiliarij, qui olim dicebantur Patres conscripti. Patet autem ex præmissis†, quod omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur enim metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet: secundum illud Prouerbiorum tertio, Ne obliuiscaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum custodiat. Et post pauca sequitur, Describe illa in tabulis cordis tui. Nam & in libris materiæ. Vnde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ. Nam sicut Scriptura libri est signum eorum, quæ fienda sunt: ita Dei notitia est quoddam signum apud

1.d.40.q.1. a.1.2.5. & 3.d.31 q.1. a.2.q.2.per tot. & q.3. 1. & ver.q. 7.art.4. & Ps.39.co.8. & Phil 4. co.1.fi.

**glos.inter. ibid.*

† c. 14. à med. to. 5.

**glos.ordin. ibid. & sumitur ex Cassiodoro.*

† ar. 4.huius quæst.

apud ipsum eorum qui sunt perducẽdi ad vitam æternam: secundum illud 2. Timoth. 2. Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Nouit Dominus, qui sunt eius.

Ad primum ergo dicendum, quod liber vitæ potest dici dupliciter. Vno modo conscriptio eorum, qui sunt electi ad vitam: & sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum, quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum: & sic nouum & vetus testamentum dicitur liber vitæ. Vel sicut iam factorum: & sic illa vis diuina, qua fiet vt cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ. Sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum. Vnde patet solutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos, qui repudiantur: sed eos qui eliguntur, Vnde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

in arg. sed contra. Ad quartum dicendum, quod secundum rationem differt liber vitæ à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis: sicut etiam ex glossa inducta apparet *.

148

Art. 2. *Vtrum liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum?*

ver. q. 9. a. 5. 6. & 7. & 3. d. 31. qu. 1. a. 2. q. 1. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod liber vitæ non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipue dicitur respectu vitæ diuinæ, & non solum respectu vitæ prædestinatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ, dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

¶ 3. Præterea, Aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ: vt patet per id quod dicitur Ioan. 6. Nonne duodecim vos elegi, & vnus ex vobis diabolus est? Sed liber vitæ est conscriptio electionis diuinæ, vt * dictum est. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ. *art. præc.*

art. præc. SED contra est, quod liber vitæ est notitia prædestinationis, vt * dictum est. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam. Non enim sunt prædestinati, qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur, nisi respectu gloriæ.

RESPONDEO

Respondeo dicendum, quod liber vitæ, vt* dictum est, importat conscriptionem quamdam, siue notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur ad hoc quod armetur: sed ad hoc quod pugnet: hoc enim est proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, vt supra * dictum est. Vnde proprie liber vitæ respicit vitam gloriæ. *art. præc.* *q. 23. a. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita diuina etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Vnde respectu eius non est electio, & per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus, quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam. Vnde per hoc etiam patet solutio Ad secundum. Respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quod vita gratiæ non habet rationem finis: sed rationem eius quod est ad finem. Vnde ad vitam gratiæ non dicitur aliqui, eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc illi, qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid: prout, scilicet, de eis in ordinatione, & notitia diuina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

Art. 3. *Vtrum aliquis deleatur de libro vitæ?* 149

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Aug. * in 20. de ciuit. Dei, quod præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est. Sed à præscientia Dei non potest aliquid subtrahi: similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid deleri. *1. d. 31. q. 1. a. 2. & d. 40. q. 1. a. 2. 5. & quæst. 2. 3. & Phil. 4.*

¶ 2. Præterea, Quicquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum, & immutabile. Ergo quicquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter & indebiliter. *co. 1. fin. & Heb. 12. lib. 4. co. 4. fin.* *c. 15. &*

¶ 3. Præterea, Deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de nouo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest. *fin. to. 5.*

Sed contra est, quod dicitur in Psal 68. Deleantur de libro viuentium.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod de libro vitæ nullus potest deleri secundum

dum rei veritatem: potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in scripturis, vt aliquid dicatur fieri, quando innotescit: & secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet vel in hoc seculo, vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic
glos. ord. ibidem. etiam exponitur in * glossa deletio talis, super illud Psal. 68. Deleantur de libro viuentium. Sed quia non deleri de libro vitæ, ponitur inter præmia iustorum, secundum illud Apocal. 3. Qui vicerit sic, vestietur vestimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ: (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione) potest dici, quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex prædestinatione diuina: & hæc ordinatio numquam deficit, & ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum: qui aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ornati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione diuina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti, vt habituri vitam æternam in seipsa: & isti numquam delentur de libro vitæ. Sed illi, qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione diuina, solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid: quia sunt ibi scripti, vt habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ: vt deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat: sed ad rem scitam: quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari vitam æternam: & postea non ordinari cum deficit à gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod deletio (vt di-
in corp. ar. ctum * est,) non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas: sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur

batur de nouo: vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de nouo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam. Quod etiam sub diuina notitia comprehenditur, licet non de nouo.

QVÆSTIO XXV.

De diuina potentia, in sex articulos diuisa.

POst considerationem diuinæ præscientiæ & voluntatis & eorum, quæ ad hoc pertinent: restat considerandum de diuina potentia.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum in Deo sit potentia?

¶ Secundo, vtrum eius potentia sit infinita?

¶ Tertio, vtrum sit omnipotens?

¶ Quarto, vtrum possit facere, quod ea, quæ sunt præterita, non fuerint?

¶ Quinto, vtrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit?

¶ Sexto, vtrum quæ facit, possit facere meliora?

Art. I. *Vtrum in Deo sit potentia?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo 150
non sit potentia. Sicut enim prima materia se ha- 1.dis.42.
bet ad potentiam, ita Deus (qui est agens primum) se q.1.a.1.
habet ad actum. Sed prima materia secundum se con- & 1. con.
siderata, est absque omni actu. Ergo agens primum c.16. &
(quod est Deus) est absque potentia. li.2.c.7.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum* in 9. Me- 8.9. &
taphysicorũ, Qualibet potentia melior est eius actus. 10.& po.
Nam forma est melior quam materia, & actio quam q.1.ar.1.
potẽtia actiua. Est enim finis eius. Sed nihil est melius* text.19.
eo quod est in Deo: quia quicquid est in Deo est Deus, to.3.
vt supra ostẽsum* est. Ergo nulla potentia est in Deo.

¶ 3. Præterea, Potentia est principium operationis. q.3.ar.3.
Sed operatio diuina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens. Essentiæ autem diuinæ non est aliquod principium. Ergo nulla potentia est in Deo.

¶ 4. Præterea, Supra ostensum* est, quod scientia
Dei & voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem q.14.a.8.
& principiũ idem sunt. Ergo non oportet in Deo assi- & q.19.
gnare potentiam, sed solum sciẽtiam & voluntatem. art.4.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 88. Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.

RESPONDEO dicendum, quod duplex est potentia: scilicet passiua (quæ nullo modo est in Deo:) & actiua, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod vnumquodque secundum quod est actu & perfectum, secundum hoc est principium actiuum alicuius. Patitur autem vnũquodque secundum quod est deficiens, & imperfectum. Ostensum

q.3.a.2. est * autem supra, quod Deus est purus actus, & sim-
q.4.a.1. pliciter & vniuersaliter perfectus, neque in eo aliqua
& 2. imperfectio locum habet. Vnde sibi maxime competit esse principium actiuum, & nullo modo pati. Ratio autem actiui principij conuenit potentiæ actiuæ. Nam potentia actiua est principium agendi in aliud: potentia vero passiua est principium patiendi ab alio, vt Philosophus * dicit 5. Metaphys. Relinquitur ergo,
tex.17. quod in Deo maxime sit potentia actiua.
tomo 3. Ad primum ergo dicendum, quod potentia actiua non diuiditur contra actum, sed fundatur in eo. Nam vnumquodque agit secundum quod est actu: potentia vero passiua diuiditur cōtra actum. Nam vnumquodque patitur secundum quod est in potentia. Vnde hæc potentia excluditur à Deo, non autem actiua.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque actus est aliud à potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed vtrumque est essentia diuina: quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Vnde non oportet quod aliquid sit nobilius, quam potentia Dei.

Ad tertium dicendum, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo saluatur ratio potentiæ quantum ad hoc, quod est principium effectus: non autem
a quantum ad hoc, quod est principium actionis c, quæ
117 est diuina essentia: nisi forte secundum modum intelligendi, prout diuina essentia (quæ in se simpliciter
23 præhabet quicquid perfectionis est in rebus creatis e) potest intelligi, & sub ratione actionis, & sub ratione potentiæ: sicut etiam intelligitur & sub ratione suppositi habentis naturam, & sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo saluatur ratio potentiæ, quantum ad
d hoc, quod est principium effectus.
118 Ad quartum dicendum, quod potentia non ponitur
151 in Deo, vt aliquid differens à scientia & à voluntate
1.d.43.q. secundum rem, sed solum secundum rationem: in
1. a.1. & quantum scilicet potētia importat rationem principij
4.cont.c. exequentis e id quod voluntas imperat, & ad quod sci-
44.co.2. entia dirigit. Quæ tria Deo secundū idem conueniunt.
& c. 65. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas diui-
13.& po. na, secundum quod est principium effectiuum, habet
q.1.ar.2. rationem potentiæ. Vnde consideratio scientiæ & vo-
& op.34. luntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ,
19.& op. sicut causa præcedit operationem & effectum.

9.q.4.& Art. 2. *Vtrum potentia Dei sit infinita?*

12.met.l. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod poten-
8.fin. tia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imper-

imperfectum, secundum Philos. * in 3. Phys. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita. * tex. 63. 64. & 65.

¶ 2. Praeterea, Omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile. tom. 3.

¶ 3. Praeterea, Philosophus probat † in 8. Physic. quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moueret in instanti. Deus autem non mouet in instanti: sed mouet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum & tempus, secundum Augus. * 8. super Genes. ad litteram. Non ergo est eius potentia infinita. † lib. 8. phy. text. 79. to. 2. * l. 8. super Gen. c. 20. 22. & 23 to. 3.

Sed contra est, quod dicit Hilar. † octauo de Trinit. quod Deus est immensae virtutis viuens, & potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus diuina est infinita. † l. 8. non multum procul ante med.

Respondeo dicendum, quod sicut iam dictum est *, secundum hoc potentia actiua inuenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens: vt patet per haec, quae supra dicta * sunt, cum de infinitate diuinae essentiae ageretur. Vnde necesse est, quod actiua potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc inuenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum: & haberet vtique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Vnde, cum ipsa essentia diuina (per quam Deus agit) sit infinita (sicut supra * ostensum est) sequitur quod eius potentia sit infinita.) art. prae. q. 7. a. 1. q. 7. ar. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de infinito, quod est ex parte materiae non terminatae per formam: cuiusmodi est infinitum, quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita diuina essentia (vt supra ostensũ * est,) & per consequens nec eius potentia. Vnde non sequitur quod sit imperfecta. q. 7 ar. 1.

Ad secundum dicendum, quod potentia agentis vniuoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generatiua hominis nihil potest plus, quam generare hominem. Sed potentia agentis non vniuoci nõ tota manifestatur in sui effectus productione. Sicut potentia Solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestũ est autem, quod Deus non est agens vniuocum. Nihil enim aliud potest cum eo conuenire neque in specie,

 neque

q.3.ar.5. & q.4.a.3. 36. a. neque in genere, vt supra ostensum* est. Vnde relinquitur, quod effectus eius semper est minor, quã potentia eius e. Nõ ergo oportet, quod manifestetur infinita potẽtia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen etiam si nullũ effectum produceret, non esset Dei potentia frustra: quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit. Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum, sicut ad finem: sed magis ipsa est finis sui effectus.

Ad tertium dicendum, quod Phil. in 8. phys. probat quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moueret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris cœli est infinita: quia mouere

513. e potest tempore infinito e. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moueret in non tempore: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus mouens aliud corpus, est agens vniuocum. Vnde oportet, quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quãto mouentis corporis potẽtia est maior, tanto velocius mouet: necesse est quod si fuerit infinita, moueat improportionabiliter citius: quod est mouere in non tẽpore. Sed mouens incorporeum est agens non vniuocum. Vnde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moueat in non tempore. Et præsertim, quia mouet secundum dispositionem suæ voluntatis.

152 Art. 3. *Vtrum Deus sit omnipotens?*

3. q.13.a.1. co. & 1. con. c.22. & 25. & po q 7.a.1. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit omnipotens. Moueri enim & pati aliquid, omniũ est. Sed hoc Deus non potest. Est enim immobilis, vt supra dictum * est. Non igitur est omnipotens.

* q.2.a.3. & q.9.a.1 ¶ 2. Præterea, Peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, vt dicitur 2. Tim. 2. Ergo Deus non est omnipotens.

¶ 3. Præterea, De Deo dicitur, quod omnipotentiã suam parcendo maxime, & miserando manifestat. Vltimum igitur, quod potest diuina potentia, est parcere & misereri. Aliquid autem est multo magis quã parcere & misereri: sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

¶ 4. Præterea, Super illud 1. Corint. 1. Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi. Dicit* gloss. Sapientiam huius mũdi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile iudicabat. Vnde videtur quod non sit aliquid iudicandũ possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat: sed secundum potentiam diuinam. Si

Est Ambrosij in hunc locum to.5.

igitur

igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nil ergo impossibile. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

SED contra est, quod dicitur Lucæ 1. Non erit impossibile apud Deum omne verbum.

RESPONDEO dicendum, quod communiter confitentur omnes, Deũ esse omnipotentem. Sed rationem omnipotẽtiæ assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte cõsideret (cum potentia dicatur ad possibilia) cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, & ob hoc omnipotẽs dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter secundum Philos. in * 5. Metaph. Vno modo per respectum ad aliquam potentiam. Sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. Nõ autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sũt possibilia naturæ creatæ: quia diuina potẽtia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quæ sunt possibilia suæ potentiæ: erit circulatio in manifestatione omnipotẽtię. Hoc enim nõ erit aliud, quã dicere quod Deus est omnipotẽs: quia potest omnia, quæ potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotẽs, quia potest omnia possibilia absolute. Quod est alter modus dicẽdi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorũ. Possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subiecto, vt Sortem sedere. Impossibile vero absolute, quia prædicatum repugnat subiecto, vt hominem esse asinum. Est autem considerandũ, quod cum vnumquodque agens agat sibi simile: vnicuique potentiæ actiuæ correspondet possibile vt obiectum proprium secũdum rationem illius actus, in quo fundatur potentia actiua. Sicut potẽtia calefactiua refertur vt ad proprium subiectum, ad esse calefactibile. Esse autẽ diuinum, super quod ratio diuinæ potentiæ fundatur, est esse infinitum nõ limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem e. Vnde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorũ Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur diuinę omnipotẽtię:

tc.17.t.3. 23

quod implicat in se esse & non esse simul. Hoc enim omnipotentiæ nō subditur, non propter defectum diuinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quęcumque igitur cōtradictionem non implicant, sub illis possibilibus cōtinentur, respectu quorū dicitur Deus omnipotens. Ea vero quæ contradictionē implicant, sub diuina omnipotentia non continētur: quia non possunt habere possibilium rationem. Vnde cōuenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest: quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnipotens secundū potentiam actiuam, non secundum potentiam passiuam, vt dictum * est. Vnde quod non potest moueri & pati, non repugnat omnipotentiæ.

ar. 1. huius q. & in isto.

Ad secundum dicendum, quod peccare est deficere à perfecta ratione. Vnde posse peccare est posse deficere in agendo: quod repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamuis * Philosophus dicat in 4. Topic. quod potest Deus & studiosus praua agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione, cuius antecedens sit impossibile: vt puta si dicamus quod potest Deus praua agere si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens & consequens est impossibile. Sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel vt intelligatur, quod Deus potest aliqua agere, quæ nunc praua videntur: quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, vt Iouem vel Mercurium.

c. 2. id innuit t. 1.

Ad tertium dicendum, quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo & miserādo: quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit. Eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus & miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est vltimus effectus diuinæ virtutis. Vel quia (vt supra dictum * est) effectus diuinæ misericordiæ est fundamētum omniū diuinorum operum. Nihil enim debetur alicui, nisi propter id, quod est datū ei à Deo nō debitum. In hoc autē maxime diuina omnipotētia manifestatur, quod ad ipsum pertinet prima institutio omniū bonorum.

q. 21. a. 4.

Ad quartum dicendum, quod possibile absolutum non

non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum seipsum. Possibile vero, quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Vnde ea, quæ immediate nata sunt fieri à Deo solo, vt creare, iustificare, & huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possibilia secũdum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, vt supra dictum * est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia: quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet, quod omnipotentia Dei impossibilitatem & necessitatem à rebus non excludit. *q.14.a.13*

Art. 4. *Vtrum Deus possit facere quod præterita non fuerint?* 153

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus possit facere, quod præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile, quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, vt cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud, quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse est impossibile per accidens. Accidit enim Sortem non currere, esse impossibile ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere, quod præterita non fuerint. *2.2.q.152.a.3.3.& 1.d.42.q.2.a.2.& con.c.25.& po.q.1.a.3.& 5. quo.q.2.a.1.*

¶ 2. Præterea, Quicquid Deus facere potuit, potest: cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere antequam Sortes curreret, quod non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere, quod non cucurrerit.

¶ 3. Præterea, Charitas est maior virtus, quam virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam. Ergo & virginitatem. Ergo potest facere, quod illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

SED contra est, quod Hieron. * dicit, Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam. Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quod non fuerit. *Ad Eustochium de custodia virginitatis aliquãtulum à prin. to.1.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum * est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Sortes sedet & non sedet: ita quod sederit & non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit præteritum. Dicere autem quod non sederit, est dicere quod non ** art.prec. & q.7.a.2.ad 1.*

 fuerit.

fuerit. Vnde præterita non fuisse non subiacet diuinæ
l. 26. contra Faustum, c. 5. in pri. t. 6. potentiæ. Et hoc est quod August.* dicit contra Faustum, Quisquis ita dicit, Si Deus omnipotens est, faciat, vt quæ facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat vt ea quæ vera sunt eo ipso quod vera sunt, falsa sint. Et
c. 2. in fi. to. 5. Philosophus dicit in * 6. Ethic. quod hoc solo priuatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id, quod est præteritum, id est, cursus Sortis: tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile, quam mortuũ resurgere, quod non implicat contradictionem. Quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia diuinæ potentiæ subduntur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus quantum ad perfectionem diuinæ potentiæ omnia potest: sed quædam non subiacent eius potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilium: ita si attendatur immutabilitas diuinæ potentiæ, quicquid Deus potuit potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium dum erant fienda, quæ iam deficiunt à ratione possibilium dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum, quod omnem corruptionem mentis & corporis Deus auferre potest à muliere corrupta: hoc tamen ab ea remoueri non poterit, quod corrupta non fuerit: sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccauerit, & quod charitatem non amiserit.

154 Art. 5. *Vtrum Deus possit facere, quæ non facit?*

1. d. 43. q. 23. & 2. cont. c. 23. vsque 30. & li. 3. c. 98. fin. & po. q. 1. a. 5.

AD quintum sic proceditur, Videtur, quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præsciuit & præordinauit se facturum. Sed non præsciuit, neque præordinauit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

¶ 2. Præterea, Deus non potest facere, nisi quod debet, & quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit: nec iustum est vt faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere, nisi quæ facit.

¶ 3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, & conueniens rebus factis. Sed rebus factis à Deo non est bonum, nec conueniens aliter esse

esse quam sint. Ergo Deus non potest facere, nisi quæ facit.

SED contra est, quod dicitur Matt. 26. An non possum rogare patrem meum, & exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones Angelorum? Neque autem ipse rogabat, neque pater exhibebat ad repugnandum Iudæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc quidam dupliciter errauerunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ: vt sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia prouenire, nisi quæ eueniunt, vtpote ex semine hominis homo, ex semine oliuæ oliua: ita ex operatione diuina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra * ostendimus, Deum non agere quasi ex necessitate naturæ, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam: neque etiam ipsam voluntatem naturaliter & ex necessitate determinari ad has res. Vnde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo prouenit, quod alia prouenire non possent. Alij vero dixerunt, quod potentia diuina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ & iustitiæ diuinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, (quæ est eius essentia,) non sit aliud quam Dei sapientia: conuenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine diuinæ sapientiæ. Nam diuina sapientia totum posse potentiæ comprehendit. Sed tamen ordo à diuina sapientia rebus inditus (in quo ratio iustitiæ consistit, vt supra dictum * est) non adæquat diuinam sapientiam, sic vt diuina sapientia limitetur ad hunc ordinem e. Manifestum est autem, quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed diuina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Vnde diuina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, vt non possit alius cursus rerum effluere. Vnde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quæ facit.

q.19.a.3.
117
122
138
q.21.a.1.
131
118

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis, in quibus est aliud potentia & essentia à voluntate & intellectu, & iterum intellectus aliud à sapientia, & voluntas aliud à iustitia: potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu

lectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia & essentia, & voluntas & intellectus, & sapientia & iustitia. Vnde nihil potest esse in potentia diuina, quod nō possit esse in voluntate iusta ipsius & in intellectu sapiente eius. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi forte ex suppositione, vt supra * dictum est; neque sapientia Dei & iustitia determinatur ad hunc ordinem; (vt supra dictum est *) nihil prohibet esse aliquid in potentia diuina, quod non vult, & quod non continetur sub ordine, quem statuit in rebus. Et quia potentia intelligitur vt exequens, voluntas autem vt imperans, & intellectus & sapientia vt dirigens: quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud, in quo potest saluari ratio entis, vt supra dictum* est. Quod autem attribuitur potentiæ diuinæ secundum quod exequitur imperium voluntatis iustæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quæ præsciuit & præordinauit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quæ non præsciuerit & præordinauerit se facturum: quia ipsum facere subiacet præscientiæ & præordinationi: non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit quia vult: non tamen ideò potest quia vult: sed quia talis est in sui natura.

q. 19. a. 3.

in co. a.

ar. 3. huius q.

Ad secundum dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Vnde cum dicitur, quod Deus non potest facere nisi quod debet: nihil aliud significatur, nisi quod Deus non potest facere, nisi quod ei est conueniens & iustum. Sed hoc quod dico conueniens & iustum, potest intelligi dupliciter. Vno modo sic, quod hoc quod dico conueniens & iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo, est: ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, & sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est, quod dicitur: est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modò conueniens est & iustum. Si verò prius coniungatur cum hoc verbo, potest (quod habet vim ampliandi) & postmodum cum hoc verbo, est: significabitur quoddam præsens & confusum: & erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere, nisi id, quod si faceret esset conueniens & iustum.

Ad tertium dicendum, quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus, quæ nunc sunt, non tamen.

men ad hunc cursum limitatur diuina sapientia & potestas. Vnde licet istis rebus quæ nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus & conueniens, tamen Deus posset alias res facere, & alium eis imponere ordinem.

Art. 6. *Vtrum Deus possit meliora facere ea, quæ facit?* 159

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit meliora facere ea, quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentissime & sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius & sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit. 1. d. 44. a. 1. 2. & 3. & 3. d. 13. & 4. 21. q. 2. 1. & 3. *Et po. q. 3.*

¶ 2. Præterea, August. * contra Maximinum sic argumentatur. Si Deus potuit & noluit gignere filium sibi æqualem, inuidus fuit. Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit & noluit, inuidus fuit. Sed inuidia est omnino relegata à Deo: ergo Deus vnumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit. a. 15. co. & 17. *l. 3. cōtra Maximinum c. 7. ad fi. t. 6.*

¶ 3. Præterea, id quod est maxime & valde bonum, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius. Sed sicut Aug. dicit * in ench. bona sunt singula, quæ Deus fecit: sed simul vniuersa valde bona: quia ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum vniuersi non potest melius fieri à Deo. *Enchir. c. 10. to. 3.*

¶ 4. Præterea, Homo Christus est plenus gratia & veritate, & spiritum habet non ad mensuram. Et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum: & sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata: & sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

SED contra est, quod dicitur ad Ephes. 3. quod Deus potest omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus.

RESPONDEO dicendum, quod bonitas alicuius rei est duplex. Vna quidem, quæ est de essentia rei: sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit (licet possit facere aliquam aliam ea meliorem) sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem: quia si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiæ substan-

tialis in diffinitionibus, sicut additio vnitatis in numeris, vt dicitur in 8.* meta. Alia bonitas est, quæ est extra essentiam rei: sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem.

tt.10.t.3.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Deum posse aliquid facere melius quam facit: si ly melius sit nomen, verum est: qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo & quodammodo non, sicut dictum est *. Si vero ly melius sit aduerbium, & importet modum ex parte facientis: sic Deus non potest facere melius quam sicut facit: quia non potest facere ex maiori sapientia & bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius: quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

In co'ar.

Ad secundum dicendum, quod de ratione filij est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit: non est autem de ratione creaturæ alicuius, quod sit melior quam à Deo facta est. Vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod vniuersum (suppositis istis rebus) non potest esse melius propter decentissimum ordinē his rebus attributum à Deo, in quo bonum vniuersi consistit. Quorum si vnum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis. Sicut si vna chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: & sic esset illud vniuersum melius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est vnita Deo: & beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei: & beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis: sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QVÆSTIO XXVI.

De diuina beatitudine, in quatuor articulos diuisa.

VLtimo autem post considerationem eorum, quæ ad diuinæ essentiæ vnitatem pertinent, considerandum est de diuina beatitudine.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum beatitudo Deo competat?

¶ Secun

¶ Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus. Vtrum secundum actum intellectus?

¶ Tertio, vtrum ipse sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati?

¶ Quarto, vtrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur?

Art. I. *Vtrum Beatitudo Deo competat?* 156

AD primum sic proceditur, Videtur, quod beatitudo *inf. q. 62. a.*
Deo non conueniat. Beatitudo enim secundum *4. co. & 2.*
Boët.* in 4. de consol. est status omnium bonorum ag- *d. 1. q. 2. ar.*
gregatione perfectus. Sed aggregatio bonorum non *2. 4. & d.*
habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo *15. q. 2. a. 3.*
non conuenit beatitudo. *1. & 1. con.*

¶ 2. Præterea, Beatitudo siue felicitas est præmium *c. 100. &*
virtutis, secundum Philosoph.* in 1. Ethicor. Sed Deo *101.*
non conuenit præmium, Sicut nec meritum. Ergo nec* *prosa 2.*
beatitudo. *parum à*

SED contra est, quod dicit Apostol. 1. ad Timot. *princ.*
vlt. Quem suis temporibus ostendit Deus beatus &* *l. 1. eth. c.*
solus potens, Rex Regum, & Dominus Dominantium. *9. paulo à*

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo *pri. t. 5.*
maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet: & cui competit, vt ei contingat aliquid, vel bene vel male, & sit suarum operationum domina. Vtrunque autem istorum excellentissime Deo conuenit, scilicet perfectum esse & intelligentem *e*. Vnde beatitudo maxime conuenit 22
Deo. 33

Ad primum ergo dicendum, quod aggregatio bo- 20
norum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis: quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter & vnite, vt supra dictum* est. *q. 4. ar. 2.*

Ad secundum dicendum, quod esse præmium vir- *& q. 18. ar.*
tutis accidit beatitudini vel felicitati, in quantum ali- *4.*
quis beatitudinem acquirit: sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse quamuis non generetur, ita habet beatitudinem quamvis non mereatur.

Art. 2. *Vtrum Deus dicatur beatus secundum intellectum?* 157

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus *2. d. 16. a.*
non dicatur beatus secundum intellectum. Beati- *1. cor.*
tudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur
in Deo secundum essentiam *e*. Et bonum respicit esse 35

*ti. huius li. secundum essentiam, secundum Boët. *in lib. de heb-
bri est, Ando. Ergo & beatitudo dicitur in Deo secundum es-
omne quod sentiam, & non secundum intellectum.
est, bonum ¶ 2. Præterea, Beatitudo habet rationem finis. Fi-
sit circa fi- nis autem est obiectum voluntatis, sicut & bonum.
nem illius. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum volunta-
*l. 32 c. 5. tem, & non secundum intellectum.
inter mediū Sed contra est, quod Gregor. * dicit 32. moral.
& fi. Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur acciden-
tis laudis indigens non est. Esse autem gloriosum si-
gnificat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secun-
dum intellectum, quia visio est tota merces (vt dicit *
l. 27. de ci- Aug.) videtur, quod beatitudo dicatur in Deo secun-
uit. Dei c. dum intellectum.
29. aliquā- Respondeo dicendum, quod beatitudo (sicut di-
tulum à ctum * est) significat bonum perfectum intellectua-
pri. t. 5. lis naturæ. Et inde est, quod sicut vnaquæque res ap-
* ar. prae. petit suam perfectionem, ita & intellectualis natura
117 naturaliter appetit esse beata *c*. Id autē quod est per-
142 fectissimum in qualibet intellectuali natura, est intel-
c lectualis operatio, secundum quam capit quodam-
modo omnia. Vnde cuiuslibet intellectualis naturæ
creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo
autem non est aliud esse & intelligere secundum rem,
sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attri-
buenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectū:
sicut & aliis beatis, qui per assimilationem ad beati-
tudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa ratione
probatur, quod Deus sit beatus secundum suam essen-
tiam; non autem quod beatitudo ei conueniat secun-
dum rationem essentiæ, sed magis secundum ratio-
nem intellectus.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo cum sit
bonum, est obiectum voluntatis: obiectum autem præ-
intelligitur actui potentiæ. Vnde secundum modum
intelligendi prius est beatitudo diuina, quam actus
voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse
158 nisi actus intellectus. Vnde in actu intellectus attendi-
1. 2. q. 3. a. tur beatitudo.
1. & 4. d. Art. 3. *Vtrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati?*
42. q. 1. ar. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Deus sit
2. q. 1. & 1. beatitudo cuiuslibet beati. Deus enim est sum-
conic. 102. mum bonum, vt supra *ostensum est. Impossibile est
parag. 3. autem esse plura summa bona, vt etiam ex superiori-
* q. 6. a. 2. bus patet †. Cum igitur de ratione beatitudinis sit,
† q. 6. a. 2. quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo
& 4. & q. non sit aliud quam Deus.
11. a. 3.

¶ 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Beatitudo est finis rationalis naturæ vltimus. Sed esse vltimum finem rationalis naturæ soli Deo conuenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

SED contra, Beatitudo vnius est maior beatitudine alterius, secundum illud 1. Cor. 15. Stella differt à stella in claritate. Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

RESPONDEO dicendum, quod beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari: scilicet obiectum actus, quod est intelligibile: & ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo: quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit, secundum illud Aug.*5. lib. confess. Beatus est qui te nouit, etiam si alia ignoret. Sed ex parte actus intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis: in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum. *cap. 4. in princ. to. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo quantum obiectum, est summum bonum simpliciter: sed quantum ad actum in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium à creatura.

Ad secundum dicendum, quod finis est duplex: scilicet cuius & quo, vt Philosophus dicit, scilicet ipsa res, & vsu rei e. Sicut auaro est finis pecunia, & acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis vltimus vt res, beatitudo autem creata vt vsus vel magis fruitio rei. 36

Art. 4. *Vtrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur?* 159

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo diuina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo diuina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem. *1. con. c. vlti. parag. 7.*

¶ 2. Præterea, Quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, diuitiis, & huiusmodi. Quæ quidem Deo conuenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

SED contra est, quod beatitudo est perfectio quædam. Diuina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, vt supra ostensum*est. Ergo diuina beatitudo complectitur omnem beatitudinem. *q. 4. a. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera, vel

falsa,

falsa, totum eminentius in diuina beatitudine præexistit. De comtemplatiua enim felicitate habet continuam & certissimam contemplationem sui & omnium: aliorum de actiua vero gubernationem totius vniuersi. De terrena vero felicitate, quæ consistit in voluptate, diuitiis, potestate, dignitate, & fama, secundum Boëtium in tertio de consolatione, habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione. Pro diuitiis habet omnimodam sufficientiam, quam diuitiæ promittunt: pro potestate omnipotentiam: pro dignitate omnium regimen: pro fama vero, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit à ratione veræ beatitudinis: & sic non est in Deo. Sed quicquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in diuina beatitudine.

Ad secundum dicendum, quod bona, quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum. Et hæc dicta sufficiant de his, quæ pertinent ad diuinæ essentiæ vnitatem.

TRACTATVS DE TRINITATE

QVÆSTIO XXVII.

De processione diuinarum personarum, in quinque articulos diuisa.

Consideratis autem his, quæ ad diuinæ essentiæ vnitatem pertinent: restat considerare de his, quæ pertinent ad trinitatem personarum in diuinis. Et quia personæ diuinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, siue de processione. Secundo de relationibus originis. Tertio de personis.

Circa processionem quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum processio sit in diuinis?

¶ Secundo, vtrum aliqua processio in diuinis generatio dici possit?

¶ Tertio, vtrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in diuinis?

¶ Quarto, vtrum illa alia processio possit dici generatio?

¶ Quinto, vtrum in diuinis sint plures processiones quam duæ?

Art. 1. *Vtrum processio sit in diuinis?* 1.d.19.a.1.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in diuinis nihil est mobile, neque extraneum c. Ergo neque processio. & 4. con. c.11.& po. q.10.ar.1. 19

¶ 2. Præterea, Omne procedens est diuersum ab eo, à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diuersitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

¶ 3. Præterea, Procedere ab alio videtur rationi primi principij repugnare. Sed Deus est primum principium, vt supra * ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet. q.2.a.3

SED contra est, quod dicit Dominus Ioan.7. Ego ex Deo processi.

RESPONDEO dicendum, quod diuina Scriptura in rebus diuinis, nominibus ad processionem pertinentibus vtitur. Hanc autem processionem diuersi diuersimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem, secundum quod effectus procedit à causa. Et sic accepit Arius, dicens filium procedere à patre sicut primam eius creaturam e: & Spiritum sanctum procedere à patre & filio sicut creaturam vtriusque. Et secundum hoc neque filius, neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id, quod dicitur de filio, 1.Ioan.vlt. Vt simus in vero filio eius. Hic est verus Deus. Et de Spiritu sancto dicitur 1.Cor.3. Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti? Templum autem habere solius Dei est. Alij vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel mouet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius dicens, ipsum Deum patrem filium dici, secundum quod carnem sumpsit ex Virgine: & eumdem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, & ad vitam mouet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis Ioan.5. Non potest facere à se filius quicquam e: & multa alia, per quæ ostenditur, quod non est ipse pater qui filius. Si quis autem diligenter consideret, vterque accepit processionem, secundum quod est ad aliquid extra. Vnde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu,

[Right margin: 215 (beside "procedit à causa"); a, 225, 215 (beside "Non potest facere")]

tellectu, cuius actio, scilicet intelligere manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiua proueniens, & ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: & dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora: sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione diuinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, vt calor à calefaciente in calefactum: sed secundum emanationem intelligibilem, vtpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de processione, quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. Talis autem processio non est in diuinis, vt dictum * est.

in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit secundum processionem, quæ est ad extra, oportet esse diuersum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibilis, non oportet esse diuersum: immo quanto perfectius procedit, tanto magis est vnum cum eo, à quo procedit *e*. Manifestum est

e 218 enim, quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis vnum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis vnum cum intellecto. Vnde cum diuinum intelligere sit in fine per-

q.14.a.2. fectionis (vt supra dictum * est) necesse est, quod verbum diuinum sit perfecte vnum cum eo, à quo procedit absque omni diuersitate.

Ad tertium dicendum, quod procedere à principio, vt extraneum & diuersum, repugnat rationi primi

288 principij *e*. Sed procedere vt intimum, & absque diuersitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principij. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principij includitur conceptio suæ artis: & includeretur in ratione primi principij, si ædificator esset primum principium. Deus autem qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, vt artifex ad artificiata.

Art.

Art. 2. *Vtrum aliqua processio in diuinis generatio dici possit?* 161

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod processio quæ est in diuinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita: & vtriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit diuinis. Ergo non potest generatio esse in diuinis. *4. con. c. 10 & 11. & opu. 3. c. 52.*

¶ 2. Præterea, In Deo est processio secundum modum intelligibilem, vt dictum est *. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo. *art. prae.*

¶ 3. Præterea, Omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse diuinum sit esse per se subsistens (vt supra probatum * est) sequitur quod nullius geniti esse sit esse diuinum. Non est ergo generatio in diuinis. *q. 7. a. 1. & q. 11. ar. 4.*

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 2. Ego hodie genui te.

RESPONDEO dicendum, quod processio verbi in diuinis dicitur generatio.

Ad cuius euidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter vtimur. Vno modo communiter ad omnia generabilia & corruptibilia: & sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viuentibus: & sic generatio significat originem alicuius viuëtis à principio viuente coniuncto: & hæc proprie dicitur natiuitas *e*. 567 Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum: sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Vnde pilus, vel capillus non habet rationem geniti, & filij: sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis non cuiuscumque. Nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis & filiationis, licet sit similitudo secundũ genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei: sicut homo procedit ab homine, & equus ab equo *e*. In viuentibus autem, quæ de 464 potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines & animalia, generatio vtramque generationem includit. Si autem sit aliquod viuens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali viuente inuenitur) excludit omnino primam rationem generationis: sed potest habere rationem generationis, quę est propria viuentium. Sic igitur processio verbi in diuinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum

modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ: & à principio coniuncto, vt supra iam dictum * est: & secundum rationem similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens. Quia in Deo idem est intelligere & esse, vt supra ostensum * est. Vnde processio verbi in diuinis dicitur generatio, & ipsum verbum procedens dicitur filius.

ar. prae. — *q. 3. a. 4. & q. 14. ar. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non inuenitur in diuinis, vt supra dictum * est.

in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Vnde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo à quo procedit. Vnde non proprie & complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere diuinum est ipsa substantia intelligentis, vt supra * ostensum est. Vnde verbum procedens procedit vt eiusdē naturæ subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum & filius. Vnde & his quæ pertinent ad generationem viuentium, vtitur Scriptura ad significandā processionem diuinæ sapientiæ, scilicet conceptione & partu. Dicitur enim ex persona diuinæ sapientiæ, Prou. 8. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram. Ante colles ego parturiebar. Sed intellectu nostro vtimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus inuenitur similitudo rei intellectæ, licet non inueniatur naturæ identitas.

q. 14. a. 4. — 1 d 106

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto: alioquin non posset dici, quod tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptiuum. Sic igitur id quod est genitum in diuinis, accipit esse à generante: non tamquam illud esse sit receptum in aliqua materia, vel subiecto, quod repugnat substantiæ diuini esse. Sed secundum hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet esse diuinum, non quasi aliud ab esse diuino existens. In ipsa enim perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium verbi, sicut & quæcumque ad eius perfectionem pertinent, vt supra dictum * est.

q. 4. a. 2. & q. 14. a. 4. 162 *1. d. 18. q. 1. a. 2. & 4. con. c. 23. fin. & po. q. 10. a. 2.*

Art. 3. *Vtrum sit in diuinis alia processio à generatione verbi?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit in diuinis alia processio à generatione verbi. Eadem

dem enim ratione erit aliqua processio ab illa alia processione, & sic procederetur in infinitum: quod est inconueniens. Standum est igitur in prima, vt sit vna tantum processio in diuinis.

¶ 2. Præterea, In omni natura inuenitur tantum vnus modus communicationis illius naturæ *e*. Et hoc ideo est: quia operationes secundum terminos habent vnitatem, & diuersitatem. Sed processio in diuinis non est nisi secundum communicationem diuinæ naturæ. Cum igitur sit vna tantum natura diuina (vt supra* ostensum est) relinquitur quod vna sit tantum processio in diuinis. 163 *e* q. 11. a. 3.

¶ 3. Præterea, Si sit in diuinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris: quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, vt supra * ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem verbi. q. 19. a. 1.

SED contra est, quod Spiritus sanctus procedit à patre: vt dicitur Ioan. 15. Ipse autem est alius à filio secundum illud Ioan. 14. Rogabo patrem meum, & alium paraclitum dabit vobis. Ergo in diuinis est alia processio præter processionem verbi.

RESPONDEO dicendum, quod in diuinis sunt duæ processiones, scilicet processio verbi, & quædam alia.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod in diuinis non est processio nisi secundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus & actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis inuenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante: sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Vnde & præter processionem verbi ponitur alia processio in diuinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in diuinis processionibus in infinitum. Processio enim, quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod quicquid est in Deo, est Deus, vt supra * ostensum est. Quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processio- q. 4. art. 3. & 4.

nem,

nem, quæ non est ad extra, communicatur diuina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas & intellectus; tamen de ratione voluntatis & intellectus est, quod processiones, quæ sunt secundum actionem vtriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium, à quo procedit, licet in diuinis sit eadem substantia intellectus & conceptio intellectus: ita licet in Deo sit idem voluntas & intellectus: tamen quia de ratione amoris est, quod non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione verbi in diuinis.

Art. 4. *Vtrum processio amoris in diuinis sit generatio?*

163
1. d. 13. ar. 3. & 4. *con. c.* 23. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod processio amoris in diuinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viuentibus, dicitur generatum & nascens. Sed id quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ: alias esset extraneum à natura diuina: & sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit vt genitum & nascens.

¶ 2. Præterea, Sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Vnde dicitur Eccl. 13. quod omne animal diligit simile sibi. Si igitur ratione similitudinis, verbo procedenti conuenit generari & nasci: videtur etiam quod amori procedenti conuenit generari.

¶ 3. Præterea, Non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in diuinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in diuinis sit generatio.

Sed contra est, quod secundum hoc sequeretur, quod Spiritus sanctus, qui procedit vt amor, procederet vt genitus. Quod est contra illud Athanasij*, Spiritus sanctus à patre & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

In suo symbolo fidei.

Respondeo dicendum, quod processio amoris in diuinis non debet dici generatio.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod hæc est differentia inter intellectum & voluntatem: quod intellectus sit in actu per hoc, quod res intellecta est

in

in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc, quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate *e*: sed ex hoc, quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. 99
Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis: & in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem, quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis & mouentis in aliquid *e*. Et ideo quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit vt genitum, vel vt filius: sed magis procedit vt spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio & impulsio designatur: prout aliquis ex amore dicitur moueri, vel impelli ad aliquid faciendum. 194

Ad primum ergo dicendum, quod quicquid est in diuinis, est vnum cum diuina natura. Vnde ex parte huius vnitatis non potest accipi propria ratio huius processionis, vel illius, secundum quam vna distinguatur ab alia, sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem vnius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis & intellectus. Vnde secundum horum propriam rationem sortitur in diuinis nomen vtraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est, quod procedens per modum amoris, & diuinam naturam accipit, & tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum, quod similitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo: sed in quantum similitudo est principium amandi. Vnde non sequitur quod amor sit genitus: sed quod genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum, quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, vt dictum est supra *. q. 13. a. 1.
Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in diuinis non habet proprium, vel speciale nomen nisi generationis. Vnde processio, quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine: sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

164 Art. 5. *Utrum sint plures processiones in diuinis quam duæ?*

Inf.q.28. ar.4.co.& q.37.art.1. co.& q.41. art.1.co.& poster. q.10. art.1.arg.ad op.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod sint plures processiones in diuinis, quam duæ. Sicut enim scientia & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur secundum intellectum & voluntatem accipiantur in Deo duæ processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

¶ 2. Præterea, Bonitas maxime videtur esse principium processionis: cum bonum dicatur diffusiuum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in diuinis accipi debeat.

¶ 3. Præterea, Maior est fœcunditatis virtus in Deo, quam in nobis. Sed in nobis non est tantum vna processio verbi, sed multæ: quia ex vno verbo in nobis procedit aliud verbum: & similiter ex vno amore alius amor. Ergo & in Deo sunt plures processiones, quam duæ.

SED contra est, quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet, Filius & Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

RESPONDEO dicendum, quod processiones in diuinis accipi non possunt nisi secundum actiones, quæ in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali, & diuina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere & velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem: neque totaliter est remotum à genere actionum, quæ sunt ad extra. Nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi, & amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia est principium agendi in aliud. Vnde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio diuinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

In l. An omne quod est, bonum sit; circa illius fin.

Ad secundum dicendum, quod bonum (sicut dicit Boët. * in lib. de Hebdomadibus) pertinet ad essentiam, & non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Vnde, cum processiones diuinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere secundũ bonitatem, & huiusmodi alia attributa: non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi & amoris: secundum quod Deus suam essentiam, veritatem & bonitatem intelligit & amat.

q.14. a. 5. & 7. q.19. art.5.

Ad tertium dicendum, quod (sicut supra habitum est *) Deus vno simplici actu omnia intelligit, & simili

militer omnia vult. Vnde in eo non poteſt eſſe proceſsio verbi ex verbo, neque amoris ex amore: ſed eſt in eo ſolum vnum verbum perfectum, & vnus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fœcunditas manifeſtatur.

QVÆST. XXVIII.

De Relationibus Diuinis, in quatuor articulos diuiſa.

DEinde conſiderandum eſt de relationibus diuinis. Et Circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum in Deo ſint aliquæ relationes reales?

¶ Secundo, vtrum illæ relationes ſint ipſa eſſentia diuina, vel ſint extrinſecus affixæ?

¶ Tertio, vtrum poſsint eſſe in Deo plures relationes realiter diſtinctæ abinuicem?

¶ Quarto, de numero harum relationum.

Art. I. *Vtrum in Deo ſint aliqua relationes reales?*

AD primũ ſic proceditur. Videtur, quod in Deo non 165
ſint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boët. in *1. d.26.q.*
lib.*de Trinit. quod cum quis prædicamenta in diui- *2.ar.1. &*
nam vertit prædicationem, cuncta mutantur in ſub- *d.33. art.1.*
ſtantiam, quæ prædicari poſſunt: ad aliquid vero om- *in co. & 4.*
nino non poteſt prædicari. Sed quicquid eſt realiter *con.c.14.*
in Deo, de ipſo prædicari poteſt. Ergo relatio non eſt *cor. 3. fin.*
realiter in Deo. *& po. q.2.*

¶ 2. Præterea, dicit Boëtius† in eodem libro, quod *art.6. cor.*
ſimilis eſt relatio in Trinitate, patris ad filium, & vtri- *& q.8.art.*
vſque ad Spiritum ſanctum, vt eius quod eſt idem ad *1. & op.3.*
id quod eſt idem. Sed huiuſmodi relatio eſt rationis *c. 53.*
tantum: quia omnis relatio realis exigit duo extrema ** In medio*
realiter *e*. Ergo relationes, quæ ponuntur in diuinis, *li. de Trin.*
non ſunt reales relationes, ſed rationis tantum. *† Circa fi-*

¶ 3. Præterea, Relatio paternitatis eſt relatio prin- *nem lib. de*
cipij. Sed cum dicitur, Deus eſt principium creatura- *Trin.*
rum, non importatur aliqua relatio realis, ſed rationis 106 *a*
tantum. Ergo nec paternitas in diuinis eſt relatio rea- 214 *a*
lis. Et eadem ratione nec aliæ relationes, quæ ponun- 74
tur ibi.

¶ 4. Præterea, Generatio in diuinis eſt ſecundum intelligibilis verbi proceſsionem. Sed relationes, quæ conſequuntur operationem intellectus, ſunt relationes rationis. Ergo paternitas & filiatio, quæ dicuntur in diuinis ſecundum generationem, ſunt relationes rationis tantum.

Sed contra eſt, quod pater non dicitur niſi à paternitate, & filius à filiatione. Si igitur paternitas

& filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod
Deus non sit realiter pater, aut filius, sed secundum
rationem intelligentiæ tantum: quod est hæresis Sa-
160 belliana *e*.

Respondeo dicendum, quod relationes quæ-
dam sunt in diuinis realiter.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod so-
lum in his quæ dicũtur ad aliquid, inueniũtur aliqua
secundum rationem tantum, & non secundum rem.
Quod non est in aliis generibus: quia alia genera (vt
quantitas & qualitas) secundum propriam rationem
significant aliquid alicui inhærens. Ea vero quę dicun-
tur ad aliquid, significant secundum propriam ratio-
nem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus
aliquando est in ipsa natura rerum, vtpote quando
aliquæ res secundum suam naturam adinuicem or-
74 dinatæ sunt, & inuicem inclinationem habent *e*. Et
huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in
corpore graui est inclinatio & ordo ad locum me-
dium. Vnde respectus quidam est in ipso graui respe-
ctu loci medij: & similiter est de aliis huiusmodi. Ali-
quando vero respectus significatus per ea quæ dicun-
tur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione ra-
tionis conferentis vnum alteri: & tunc est relatio ra-
tionis tantum. Sicut cum comparat ratio hominem
animali, vt speciem ad genus. Cum autem aliquid pro-
cedit à principio eiusdem naturæ: necesse est, quod
ambo, scilicet procedens & id à quo procedit, in eo-
161 dem ordine conueniant *e*: & sic oportet quod habeant
162 reales respectus adinuicem. Cum igitur processiones
q. præced. in diuinis sint in identitate naturæ (vt ostensum est *)
ar. 2. & 4. necesse est, quod relationes, quæ secundum processio-
nes diuinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quod ad aliquid dici-
tur omnino non prædicari in Deo secundum pro-
priam rationem eius quod dicitur ad aliquid, in quan-
tum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dici-
tur, non accipitur per comparationem ad illud cui
inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non au-
tem per hoc excludere voluit, quod relatio non esset
in Deo: sed quod non prædicaretur per modum in-
hærentis secundum propriam relationis rationem, sed
266 a magis per modum ad aliud se habentis *e*.
173 Ad secundum dicendum, quod relatio, quæ impor-
tatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tan-
tum: si accipiatur simpliciter idem: quia huiusmodi
relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine,
quem ratio adinuenit alicuius ad seipsum, secundum
aliquas

aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis siue speciei. Boëtius igitur relationes, quæ sunt in diuinis, assimilat relationi identitatis: non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diuersificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedat à Deo in diuersitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ: nec ex eius natura est eius ha- 74
bitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex 117
necessitate suæ naturæ: sed per intellectum, & per 118
voluntatem, vt supra dictum est †. Et ideo in Deo non *q.19. a.3.*
est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est rea- *& 4. & q.*
lis relatio ad Deum: quia creaturæ continentur sub *14.a.8.*
ordine diuino, & in earum natura est, quod dependeant à Deo. Sed processiones diuinæ sunt in eadem natura. Vnde non est similis ratio.

Ad quartum dicendũ, quod relationes, quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum: quia scilicet eas ratio adinuenit inter duas res intellectas. Sed relationes, quę consequuntur operationem intellectus quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei: quia & ipse intellectus & ratio est quædam res, & comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter: sicut res corporalis ad id quod proce- 168
dit corporaliter. Et sic paternitas & filiatio sunt rela- a
tiones reales in diuinis. 166

1.d.33.a.1. & 4.con.c. 14.co.2.& 3.& po. q. 8. a.2. & quol.6.a.1. Et opusc.3. c.54.55.& 57.Et opusc. 9.q.6.& Ioan.16.le. 4. fi.

Art. 2. *Vtrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim August. in 5. de Trin.* quod non omne, quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est diuina essentia.

¶ 2. Præterea, August. dicit 7. de Trinit. † Omnis res quæ relatiuè dicitur, est etiam aliquid excepto relatiuo: sicut homo dominus, & homo seruus. Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud à relationibus.

** li.5.de tri.c.5.in prin.to.3.*

† lib.7. de tri.c.1. à med.to.3.

¶ 3. Præterea, Esse relatiui est ad aliud se habere, vt dicitur in prædicamentis *. Si igitur relatio sit ipsa diuina essentia, sequitur quod esse diuinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni diuini esse: quod est maxime absolutum & per se subsistens, vt supra ostensum est *. Non igitur relatio est ipsa essentia diuina.

* In c. ad aliquid. tom. I.

* q. 3. a. 4. & q. 4. a. 2. simul.

Sed contra, Omnis res quæ non est diuina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est diuina essentia, erit creatura. Et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione cantatur: Vt in personis proprietas, & in maiestate adoretur æqualitas.

Respondeo dicendum, quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi concilio reuocasse. Dixit enim quod relationes in diuinis sunt assistentes, siue
210 extrinsecus affixæ.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod in quolibet nouem generum accidentis est duo considerare. Quorum vnum est esse, quod competit vnicuique ipsorum, secundum quod est accidens: & hoc communiter in omnibus est inesse subiecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in vnoquoque, est propria ratio vniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, vtpote quantitate & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum. Nam quantitas dicitur mensura substantiæ: qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt: sic inueniuntur esse assistentes non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subiecto, & habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus considerauit relationem primo modo tantum. Quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale. Nihil enim est in Deo, vt accidens in subiecto: sed quicquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ

sentiæ diuinæ, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundum rem, & non differt, nisi secundum intelligentiæ rationem: prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis, & esse essentiæ, sed vnum & idem. b 212 218

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa August. non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod diuina essentia: sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, vt existens in eo de quo dicitur: sed vt ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in diuinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quàm secundum proprij generis rationem. Nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relatiue, non solum est inuenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum: ita & in Deo. Sed tamen aliter, & aliter. Nam id quod inuenitur in creatura, præter id quod continetur sub significatione nominis relatiui, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed vna & eadem *: quæ non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra *, cum de diuinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione diuinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit. Vnde non sequitur, quod in Deo præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione. b d 211 218 * q.13. per totam, & ar.2.praecipuè.

Ad tertium dicendum, quod si in perfectione diuina nihil plus contineretur, quam quod significat nomen relatiuum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, vtpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus, quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia diuinæ essentiæ perfectio est maior, quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relatiuum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid

perfectum,

perfectum, quod diuina essentia habeat esse imperfectum: quia diuina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, vt supra dictum est*.

q.4.ar.2.

Art. 3. *Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter abinuicem distinguantur?*

167 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod relationes, quæ sunt in Deo, realiter abinuicem non distinguantur. Quæcumque enim vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum diuina essentia. Ergo relationes secundum rem abinuicem non distinguuntur.

1.q.30.a.1. cor. Et po. q.1.a.5. & 6 co.

¶ 2. Præterea, Sicut paternitas & filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia diuina, ita & bonitas & potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis & potentiæ diuinæ. Ergo neque paternitatis & filiationis.

¶ 3. Præterea, In diuinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed vna relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter abinuicem.

SED contra est, quod dicit Boet. in lib. de Trinit.* quod substantia in diuinis continet vnitatem, relatio multiplicat trinitatem. Si ergo relationes non distinguuntur abinuicem realiter, non erit in diuinis trinitas realis, sed rationis tantum: quod est Sabelliani erroris e.

* non multum à fine lib.

140
160 RESPONDEO dicendum, quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus vnius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relatiuè. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, (vt dictum est *) oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relatiua autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Vnde oportet, quod in Deo sit realis distinctio: non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa vnitas & simplicitas: sed secundum rem relatiuam.

Ar.1.huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosoph. in 3. Physic.* argumentum illud tenet, quod quæcumque vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re & ratione, sicut tunica & indumentum: non autem in his quæ differunt

* text. 21. tom. 2.

runt

runt ratione. Vnde ibidem dicit *, quod licet actio sit * tex.22.
idem motui, similiter & passio : non tamen sequitur, tom.2.
quod actio & passio sint idem: quia in actione impor-
tatur respectus, vt à quo est motus in mobili e; in paſ- e
sione vero, vt qui est ab a io. Et similiter licet paterni- 178
tas sit idem secundum rem cum essentia diuina, & si- 214
militer filiatio: tamen hæc duo in suis propriis ratio-
nibus important oppositos respectus. Vnde distin-
guuntur abinuicem e. b

Ad secundum dicendum, quod potentia, & bonitas b c
non important in suis rationibus aliquam oppositio- 224
nem. Vnde non est similis ratio. 273

Ad tertium dicendum, quod quamuis relationes c
propriè loquendo non oriantur, vel procedant abin-
uicem: tamen accipiuntur per oppositum, secundum
processionem alicuius ab alio.

Art. 4. *Vtrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Deo 168
non sint tantum quatuor relationes reales, scili- 1.q.30.a.1.
cet paternitas, filiatio, spiratio, & processio. Est enim cor. Et ar.
considerare in Deo relationes intelligentis ad intelle- 2.cor. & ad
ctum, & volentis ad volitum. Quæ videtur esse rela- 2.
tiones reales, neque sub prædictis continentur. Non
ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

¶ 2. Præterea, Relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, vt Auic. dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

¶ 3. Præterea, Ideæ sunt in Deo ab æterno, vt su- q.15.a.2.
pra dictum est †. Non autem distinguuntur abinui- * q.15 a.2.
cem, nisi secundum respectum ad res, vt supra di-
ctum est *. Ergo in Deo sunt multo plures relationes
æternæ.

¶ 4. Præterea, Æqualitas, & similitudo, & identitas sunt relationes quædam, & sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quam quæ dictæ sunt.

SED contra, videtur quod sint pauciores : quia * tex.21.
secundum Philosoph. in 3. Physic.* eadem via est de tom.2.
Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas. Ergo vi-
detur, quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad
filium, quæ dicitur paternitas: & de filio ad patrem,
quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relatio-
nes in Deo.

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosoph. in 5. Metaph.† Relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, vt duplum & dimidium: vel supra actionem & passionem, vt faciens & factum, pater & filius, dominus & seruus, & huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo: Est enim sine quantitate magnus, vt dicit August.* Relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non posit nisi super actionem fundata: non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum à Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, vt supra dictum est †. Vnde relinquitur, quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duæ tantum, vt supra dictum est *. Quarum vna accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio verbi: alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum vna sit procedentis à principio, & alia ipsius principij. Processio autem verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viuentibus. Relatio autem principij generationis in viuentibus perfectis, dicitur paternitas. Relatio vero procedentis à principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, vt supra dictum est†. Vnde neque relationes, quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principij huius processionis, spiratio: relatio autem procedentis, processio: quamuis hæc duo nomina ad ipsas processiones, vel origines pertineant, & non ad relationes.

text. 20. tom. 3. — *Lib. 1. de Trin. c. 1. circa fin. & lib. 6. c. 7. circ. princip. tom. 3.* — † *q. 13. a. 7.* — * *q. 27. a. 3. præcipuè.* — *q. 27. a. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quod in his, in quibus differt intellectus & intellectum, volens & volitum, potest esse realis relatio, & scientiæ ad rem scitam, & volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus & intellectum *c*: quia intelligendo se intelligit omnia alia: & eadem ratione voluntas & volitum. Vnde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis *e*: quia verbum intelligitur, vt procedens per actionem intelligibilem, non autem vt res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

81 *83* — *d* *165*

Ad secundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur: quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit se intelligere

intelligere lapidem,& alio etiam intelligit hoc intelligere:& sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi *e*, & per consequens relationes intellectæ. Sed 6
hoc in Deo non habet locum, quia vno actu tantum 438
omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quod respectus ideales sunt intellecti à Deo *e*. Vnde ex eorum pluralitate non sequitur, quod sunt plures relationes in Deo: sed quod Deus cognoscat plures relationes. e 97

Ad quartum dicendum, quod æqualitas & similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, vt infra patebit *. *q.41.art.*

Ad quintum dicendum, quod via est eadem ab vno termino ad alterum, & è conuerso: sed tamen respectus sunt diuersi *e*. Vnde ex hoc non potest concludi, quod eadem sit relatio patris ad filium, & è conuerso. Sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea. *4.ad 3.* 197 *a. c*

QVÆSTIO XXIX.

De personis diuinis, in quatuor articulos diuisa.

PRæmissis autem his quæ de processionibus, & relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, & deinde secundum comparatiuam considerationem. Oportet autem absolutè de personis, primo quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primo quidem significatio huius nominis, persona. Secundo vero numerus personarum. Tertio, ea quæ consequuntur, numerum personarum, vel ei opponuntur, vt diuersitas & similitudo, & huiusmodi. Quarto vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, de diffinitione personæ.

¶ Secundo, de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam, & hypostasim.

¶ Tertio, vtrum nomen personæ competat in diuinis? 169

¶ Quarto, quid ibi significet. *3.q.2.art.* *cor.& 1.d.*

Art. I. *De diffinitione personæ.* *25.a.1.&* *po.q.9.a.2.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod incompetens sit diffinitio personæ, quam Boëtius assignat * in libro de duabus naturis, quæ talis est, Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Nul- *& de vnio.* *art.1.* *3.pag.à* *prin.lib.*

lum enim singulare diffinitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconuenienter diffinitur.

¶ 2. Præterea, Substantia (prout ponitur in diffinitione personæ) aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur, indiuidua: quia substantia prima est substantia indiuidua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, & est oppositio in adiecto: nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo diffinitio est male assignata.

¶ 3. Præterea, Nomen intentionis non debet poni in diffinitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret, Homo est species animalis. Homo enim est nomen rei, & species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei, significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ: ergo inconuenienter indiuiduum (quod est nomen intentionis) in eius diffinitione ponitur.

¶ 4. Præterea, Natura est principium motus & quietis in eo quo est per se, & non per accidens: vt
* text. 3. com. 2. dicitur in secundo Physic. * Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo & in Angelis. Non ergo in diffinitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

¶ 5. Præterea, Anima separata est rationalis naturæ indiuidua substantia. Non autem est persona. Inconuenienter ergo persona sic diffinitur.

RESPONDEO dicendum, quod licet vniuersale, & particulare inueniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo indiuiduum inuenitur in genere substantiæ. Substantia enim indiuiduatur per seipsam, sed accidentia indiuiduantur per
249 subiectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subiecto. Vnde etiam conuenienter indiuidua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis. Dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. Sed adhuc quodam specialiori & perfectiori modo inuenitur particulare, & indiuiduum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus: & non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, etiam quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ: & hoc nomen est persona. Et ideo in prædicta diffinitione † personæ ponitur substantia indiuidua, in quantum significat singulare in genere substantiæ. Additur autem, rationalis naturæ, in quantum

Posita in arg. 1. huius art.

quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hoc singulare vel illud diffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, diffiniri potest. Et sic Philos.* diffinit substantiam primam: & hoc modo diffinit Boëtius personam. *In li. prædicament. c. de substantia. tom. 1.*

Ad secundum dicendum, quod secundum quosdam substantia in diffinitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis. Neque tamen superflue additur indiuidua: quia nomine hypostasis, vel substantiæ primæ excluditur ratio vniuersalis & partis. Non enim dicimus, quod homo communis sit hypostasis: neque etiam manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur, indiuiduum, excluditur à persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à verbo Dei. Sed melius dicendum est, quod substantia accipitur communiter, prout diuiditur per primam & secundam: & per hoc, quod additur, indiuidua, trahitur ad standum pro substantia prima.

Ad tertium dicendum, quod quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt: oportet interdum vti differentiis accidentalibus loco substantialium: puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum & siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, & manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen indiuiduum ponitur in diffinitione personæ ad designandum modum subsistendi, qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaphys.* nomen naturæ primo impositum est ad significandam generationem viuentium, quæ dicitur natiuitas. Et quia huiusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic diffinitur natura in 2. Physicor. † Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia vniuscuiusque rei, communiter essentia vniuscuiusque rei (quam significat eius diffinitio) vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. ** text. 5. tom. 3.* 594 *† tex. 3. tom. 2.*

 Vnde

In lib. de duab. naturis in pag. 2. à prin. lib.

Vnde Boëtius in eodem lib.* dicit, quod natura est vnumquodque informans specifica differentia. Specifica enim differentia est, quæ complet diffinitionem, & sumitur à propria forma rei. Et ideo conuenientius fuit, quod in diffinitione personæ, quæ est singulare* alicuius generis determinati, vteretur nomine naturæ, quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum, quod anima est pars humanæ speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam vnibilitatis, non potest dici substantia indiuidua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis *e*. Et sic non competit ei neque diffinitio personæ,
b
365 neque nomen.

170 Art. 2. *Vtrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, & essentia?*

1. d. 23. ar. 3. Et pot. q. 9. ar. 1.
** In 3. pag. à princ lib.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, & essentia. Dicit enim Boët. * in lib. de duab. naturis, quod Græci naturæ rationalis indiuiduam substantiam hypostaseos nomine vocauerunt. Sed hoc etiam apud
169 nos significat nomen personæ *e*. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

¶ 2. Præterea, Sicut in diuinis dicimus tres personas, ita in diuinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona & subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona & subsistentia.

¶ 3. Præterea, Boët. dicit in com. prædicamentorum, quod vsia (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia & forma. Id autem quod est compositum ex materia & forma, est indiuiduum substantiæ: quod & hypostasis & persona dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

Aliquantulum à prin. lib. videlicet 3. pag. à princip.

SED contra est, quod Boët. dicit in lib. de duabus naturis *, quod genera & species subsistunt tantum, indiuidua vero non subsistunt tantum, verum etiam substant. Sed à subsistendo dicuntur subsistentiæ, sicut à substando substantiæ vel hypostases. Cum igitur esse hypostases, vel personas non conueniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

¶ 4. Præterea, Boët. dicit in com. prædicamentorum, quod hypostasis dicitur materia: vsiosis autem (id est subsistentia) dicitur forma. Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo persona differt à prædictis.

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaphys. * substantia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat diffinitio, secundum quod dicimus quod diffinitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci vsiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest, & nomine significante intentionem: & sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem. Quæ quidem sunt res naturæ, subsistentia, & hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, & non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ. Sicut hic homo est res naturæ humanæ: secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

* text.15. tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quod hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcumque indiuiduum substantiæ. Sed ex vsu loquendi habet quod sumatur pro indiuiduo rationalis naturæ, ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut nos dicimus in diuinis pluraliter tres personas, & tres subsistentias: ita Græci dicunt tres hypostases e. Sed quia nomen substantiæ quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi æquiuocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim, ne possit esse erroris occasio: maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam quam substantiam. 73 a

Ad tertium dicendum, quod essentia propriè est id, quod significatur per diffinitionem. Diffinitio autem complectitur principia speciei: non autem principia indiuidualia. Vnde in rebus compositis ex materia & forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia & forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia, & ex hac forma habet rationem hypostasis & personæ. Anima enim & caro & os sunt de ratione hominis. Sed hæc

anima, & hæc caro, & hoc os, ſunt de ratione huius hominis. Et ideo hypoſtaſis & perſona addunt ſupra rationem eſſentiæ principia indiuidualia: neque ſunt idem cum eſſentia in compoſitis ex materia & forma
q.3.ar.3. vt ſupra dictum eſt *, cum de ſimplicitate diuina ageretur.

Ad quartum dicendum, quod Boëtius dicit genera & ſpecies ſubſiſtere, in quantum indiuiduis aliquibus competit ſubſiſtere, ex eo quod ſunt ſub generibus & ſpeciebus in prædicamento ſubſtantiæ comprehenſis: non quod ipſæ ſpecies vel genera ſubſiſtant, niſi ſe-
54 cundum opinionem Platonis *e*: qui poſuit ſpecies rerum ſeparatim ſubſiſtere à ſingularibus. Subſtare vero competit eiſdem indiuiduis in ordine ad accidentia, quæ ſunt præter rationem generum & ſpecierum.

Ad quintum dicendum eſt, quod indiuiduum compoſitum ex materia & forma, habet quod ſubſtet accidenti ex proprietate materiæ. Vnde & Boët. dicit in
** ante medium.* lib. 2. de Trinit.* Forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt. Sed quod per ſe ſubſiſtat, habet ex proprietate ſuæ formæ, quæ non aduenit rei ſubſiſtenti, ſed dat eſſe actuale materiæ, vt ſic indiuiduum ſubſiſtere poſſit. Propter hoc ergo hypoſtaſim attribuit materiæ, & vſioſim ſiue ſubſiſtentiam formæ, quia materia eſt principium ſubſtandi, & forma eſt principium ſubſiſtendi.

Art. 3. *Vtrum nomen perſonæ ſit ponendum in diuinis?*

171 AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod nomen
1.d.23. a. perſonæ non ſit ponendum in diuinis. Dicit enim
2. & po.q. Dionyſ. in principio de diu. nom.* Vniuerſaliter non
9.ar.3. eſt audendum aliquid dicere, nec cogitare de ſuper-
** Cap. 1.* ſubſtantiali occulta diuinitate, præter ea quæ diuini-
parum à tus nobis ex ſanctis eloquiis ſunt expreſſa. Sed nomen
princip. perſonæ non exprimitur nobis in ſacra Scriptura noui, vel veteris teſtamenti. Ergo non eſt nomine perſonæ vtendum in diuinis.

† Aliquantulum à prin. lib. 3. videlicet par. à prin. ¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in lib. de duab. nat.† Nomen perſonæ videtur traductum ex his perſonis, quæ in comœdiis, tragœdiiſque homines repræſentabant. Perſona enim dicta eſt, à perſonando: quia concauitate ipſa, maior neceſſe eſt vt voluatur ſonus. Græci vero has perſonas proſopa vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. Sed hoc non competere in diuinis, niſi fortè ſecundum metaphoram. Ergo nomen perſonæ non dicitur de Deo niſi metaphoricè.

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere: cum secundum Boëtium * significet id quod subiicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronym. etiam dicit †, quod in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

¶ 4. Præterea, A quocumque remouetur diffinitio, & diffinitum. Sed diffinitio personæ supra posita * non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursiuam cognitionem, quæ non competit Deo, vt supra ostensum est †. Et sic Deus non potest dici rationalis naturæ. Tum etiam quia Deus dici non potest indiuidua substantia: cum principium indiuiduationis sit materia: Deus autem immaterialis est e. Neque etiam accidentibus substat e, vt substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

Eodem loco nunc proximè dicto. † *In epist. ad Dam. qua incip. Quoniam vetusto, in medio illius, to. 2.* * *Arg. 1. ar. 1. h ius q. 9.* † *q. 14. a. 12.*

15

SED contra est, quod dicitur in symbolo Athanasij, Alia est persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti. 19

RESPONDEO dicendum, quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Vnde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem e: conueniens est vt hoc nomen, persona, de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo: sicut & alia nomina, quæ creaturis à nobis imposita Deo attribuuntur: sicut supra ostensum est *, cum de diuinis nominibus ageretur. 25

q. 13. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nomen personæ in scriptura veteris vel noui testamenti non inueniatur dictum de Deo: tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra scriptura inuenitur assertum de Deo: scilicet quod est maximè per se ens e, & perfectissimè intelligens e. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem, quæ sacra scriptura de Deo tradit: sequeretur, quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa, in qua primo tradita est scriptura veteris vel noui testamenti. Ad inueniendum autem noua nomina antiquam fidem de Deo significantia, coëgit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc nouitas vitanda est, cum non sit prophana, vtpote à scripturarum sensu non discordans e. Docet autem Apostolus prophanas vocum nouitates vitare, 1. ad Timoth. vltim.

54 80 e 182 195 e

Ad secundum dicendum, quod quamuis hoc nomen, persona, non conueniat Deo quantum ad id à quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo conuenit. Quia enim in comœdiis & tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Vnde consueuerunt dici personæ in Eccle-
269 a
siis, quæ habent aliquam dignitatem e. Propter quod quidam diffiniunt personam dicentes, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne indiuiduum rationalis naturæ dicitur persona, vt dictum est *. Sed dignitas diuinæ naturæ excedit omnem dignitatem: & secundum hoc maxime competit Deo nomen personæ.

art. 1. huius q.

In epi. ad Damas. Quoniam uetusto. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod nomen, hypostasis, non competit Deo quantum ad id, à quo est impositum nomen: cum non subster accidentibus. Competit autem quantum ad id, ad quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hiero.* autem dicit, sub hoc nomine venenum latere: quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, vt cōfiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases: propter hoc, quod nomen substantiæ (cui respondet in Græco nomen hypostasis) communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Indiuiduum autem Deo competere non potest quantum ad hoc, quod indiuiduationis principium est materia,
a 15
sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem e. Substantia vero conuenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt, quod diffinitio superius à Boët.† data, non est diffinitio personæ, secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto * Victore, corrigere volens hanc diffinitionem, dixit, quod persona
172
secundum quod de Deo dicitur, est diuinæ naturæ incommunicabilis existentia.

† Art. 1. huius q. arg. 1.

** lib. 4. de tri. c. 18. & 23.*

1. dis. 23. a. 3. & d. 26. q. 1. art. 1. & po. q. 9. art. 4.

Art. 4. *Vtrum hoc nomen, persona, significet relationem?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, persona, non significet relationem, sed substantiam in diuinis. Dicit enim August.* in 7. de Trinit.

** Cap. 6. cir. prin.*

Triuit. Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris. Ad se quippe dicitur persona, non ad filium.

¶ 2. Præterea, Quid, quærit de essentia. Sed sicut dicit August.† in eodem loco, cum dicitur, Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. Et quæritur, quid tres? respondetur tres personæ. Ergo hoc nomen, persona, significat essentiam. † *lib. 6. de trin. c. 4. & seq. & lib. 5. de trin. c. 9.*

¶ 3. Præterea, Secundum Philos. in 4.* metaph. Id* quod significatur per nomen, est eius diffinitio. Sed* diffinitio personæ est rationalis naturæ indiuidua substantia, vt dictum est †. Ergo hoc nomen, persona, significat substantiam. *in fi. te. 3. te. 28. t. 3.* † *ar. 1. huius q.*

¶ 4. Præterea, Persona in hominibus & angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquiuoce de Deo, & hominibus, & angelis.

SED contra est, quod dicit Boët.* in lib. de Trinitate, quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam, quam hoc nomen, persona. Ergo hoc nomen, persona, relationem significat. *post med. l. de trin.*

RESPONDEO dicendum, quod circa significationem huius nominis, persona, in diuinis, difficultatem ingerit, quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum: neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina, quæ relationem significant. Vnde quibusdam visum est, quod hoc nomen, persona, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in diuinis: sicut hoc nomen, Deus, & hoc nomen, sapiens. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione Concilij, vt posſit boni pro relatiuis, & præcipuè in plurali, vel cum nomine partitiuo: vt cum dicimus tres personas, vel alia est persona patris, alia filij. In singulari vero potest sumi pro absoluto & pro relatiuo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen, persona, ex vi suæ significationis non habet, quod significet nisi essentiam in diuinis: ex hoc quod dictum est, tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed maioris calumniæ data esset eis occasio. Et ideo alij dixerunt, quod hoc nomen, persona, in diuinis significat simul essentiam & relationem. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, & relationem in obliquo: quia persona dicitur quasi per se vna: vnitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat rela-

tionem

tionem oblique. Intelligitur enim pater per se esse quasi relatione distinctus à filio. Quidam vero dixerunt è conuerso, quod significat relationem in recto, & essentiam in obliquo: quia in diffinitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad euidentiam igitur huius quæstionis considerandum est, quod aliquid est de significatione minus communis: quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis: quod tamen non est de significatione animalis. Vnde aliud est quærere de significatione animalis, & aliud est quærere de significatione animalis, quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione huius nominis, persona, in communi: & aliud de significatione personæ diuinæ. Persona enim in communi significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ, vt dictum est*. Indiuiduum autem est, quod

art. 1. huius q. est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa. Sicut in humana natura significat has carnes, & hæc ossa, & hanc animam: quæ sunt principia indiuiduantia hominem. Quæ quidem licet non sint de significatione personæ, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in diuinis non fit, nisi per relationes originis, vt dictum est supra*. Relatio autem in diuinis non est

q. 27. a. 2. & 3. sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa diuina essentia. Vnde est subsistens, sicut essentia diuina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas diuina est Deus pater, qui est persona diuina. Persona igitur diuina significat relationem, vt subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiæ: quæ est hypostasis subsistens in natura diuina: licet subsistens in natura diuina, non sit aliud quam natura diuina. Et secundum hoc verum est, quod hoc nomen, persona, significat relationem in recto, & essentiam in obliquo: non tamen relationem, in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, & relationem in obliquo, in quantum essentia idem est, quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in diuinis vt relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod hæc significatio huius nominis persona, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Vnde non erat in vsu hoc nomen, persona, nisi sicut

vnum

vnum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relatiuo, ex congruentia suæ significationis: vt scilicet hoc, quod stat pro relatiuo, non solum habeat ex vsu (vt prima opinio dicebat) sed etiam ex significatione sua.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, persona, dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit, quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt, quod est, & quo est. 16

Ad secundum dicendum, quod quia quandoque quærit de natura, quam significat diffinitio: vt cum quæritur, quid est homo? & respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quærit suppositum: vt cum quæritur, quid natat in mari? & respondetur, piscis. Et sic quærentibus, quid tres? responsum est, tres personæ. 17

Ad tertium dicendum, quod in intellectu substantiæ indiuiduæ, id est, distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in diuinis relatio, vt dictum est *. *in cor. ar.*

Ad secundum dicendum, quod diuersa ratio minus communium non facit æquiuocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria diffinitio equi & asini, tamen vniuocantur in nomine animalis: quia communis diffinitio animalis conuenit vtrique. Vnde non sequitur, quod licet in significatione personæ diuinæ contineatur relatio: non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, quod nomen personæ æquiuoce dicatur. Licet nec etiam dicatur vniuoce: cum nihil vniuoce de Deo dici possit, & de creaturis, vt supra ostensum est *. *q. 13. a. 5.*

QVÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in diuinis, in quatuor articulos diuisa.

Deinde quæritur de pluralitate personarum.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum sint plures personæ in diuinis?
¶ Secundo, quot sunt.
¶ Tertio, quod significent termini numerales in diuinis?
¶ Quarto, de communitate huius nominis, persona.

Art. 1.

Art. 1. *Utrum sit ponere plures personas in diuinis?*

373 AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit
1.d.2.a.4. ponere plures personas in diuinis. Persona enim
& 5.& 4. est rationalis naturæ indiuidua substantia. Si ergo
cont.c.5.& sunt plures personæ in diuinis, sequitur quod sint plu-
25.& po. res substantiæ. Quod videtur hæreticum.
qu.9.arg.5. ¶ 2. Præterea, Pluralitas proprietatum absoluta-
& opu.3. rum non facit distinctionem personarum, neque in
c.5. & Deo, neque in nobis. Multo igitur minus pluralitas re-
quo.7.q.3. lationum. Sed in Deo non est alia pluralitas, nisi rela-
ar.1. tionum, vt supra dictum est *. Ergo non potest dici,
† *q.27.* quod in Deo sint plures personæ.
a.3. ¶ 3. Præterea, Boëtius † dicit de Deo loquens, quod
† *Boët.in* hoc verè vnum est, in quo nullus est numerus. Sed
l. de trinit. pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures
ante me- personæ in diuinis.
dium illius. ¶ 4. Præterea, Vbicumque est numerus, ibi est totum & pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum & partem. Quod simplicitati diuinæ repugnat.

20 SED contra est, quod dicit * Athanasius, alia est
In suo sym- persona patris, alia filij, alia Spiritus sancti. Ergo pater
bolo fidei. & filius, & Spiritus sanctus, sunt plures personæ.

RESPONDEO dicendum, quod plures esse personas in diuinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim
art.4.q. supra *, quod hoc nomen, persona, significat in diuinis
praced. relationem, vt rem subsistentem in natura diuina. Su-
† *q.27.a.* pra autem habitum est †, quod sunt plures relationes
1.3.& 4. reales in diuinis. Vnde sequitur, quod sint plures res subsistentes in diuina natura. Et hoc est esse plures personas in diuinis.

Aug.l.5. Ad primum ergo dicendum, quod substantia non
de trin.c. ponitur in diffinitione personæ secundum quod signi-
8.& l.7. ficat essentiam, sed secundum quod significat suppo-
c.6. situm. Quod patet ex hoc, quod additur, indiuidua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Græci nomen hypostasis. Vnde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consueuimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ, propter nominis æquiuocationem.

Ad secundum dicendum, quod proprietates absolutæ in diuinis, (vt bonitas, & sapientia) non opponuntur adinuicem: vnde neque realiter distinguuntur. Quamuis ergo eis conueniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter abinuicem distinguantur, vt

albedo,

albedo, & dulcedo. Sed proprietates relatiuæ in Deo & subsistunt, & realiter abinuicem distinguuntur, vt supra dictum est *. Vnde pluralitas talium proprieta- *q.28.a.3* tum sufficit ad pluralitatem personarum in diuinis.

Ad tertium dicendum, quod à Deo propter summam vnitatem & simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum: non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo, vt ad alterum *e*. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important: vt Boëtius*in eodem libro docet. *a*

Ad quartum dicendum, quod numerus est duplex, 165 *c* scilicet numerus simplex, vel absolutus, vt duo & tria 166 *a* quatuor. Et est numerus, qui est in rebus numeratis, vt * *loc. cit.* duo homines, & duo equi. Si igitur in diuinis accipiatur numerus absolutè siue abstractè, nihil prohibet in eo esse totum & partem. Et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri. Non enim numerus absolutus à rebus numeratis est, nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum, prout est in rebus numeratis: sic in rebus quidem creatis vnum est pars duorum, & duo trium, vt vnus homo duorum, & duo trium. Et sic non est in Deo: quia tantus est pater quanta tota trinitas, vt infra patebit †. *q.42.a.1. & 4.*

Art. 2. Vtrum in Deo sint plures personæ quam tres?

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo 174 sint plures personæ, quam tres. Pluralitas enim *inf.q.31.a.* personarum in diuinis est secundum pluralitatem pro- *1. & q.41.* prietatum relatiuarum, vt dictum est *. Sed quatuor *a.6. & 1.* sunt relationes in diuinis (vt supra dictum est) scilicet *d.10.a.5.* paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. *& 4. con-* Ergo quatuor personæ sunt in diuinis. *tra.c.12.*

¶ 2. Præterea, Non plus differt natura à voluntate *vel 13.&* in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in diuinis est *c.25.vel* alia persona, quæ procedit per modum voluntatis, vt *26.& po.* amor: & alia, quæ procedit per modum naturæ, vt fi- *q.9.a.9.* lius. Ergo est etiam alia, quæ procedit per modum in- *& opusc.* tellectus, vt verbum; & alia, quæ procedit per modum *2. cap.56.* naturæ, vt filius. Et sic iterum sequitur, quod non sunt *& 60.* tantum tres personæ in diuinis. * *a.prec.*

¶ 3. Præterea, In rebus creatis, quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas. Sicut homo supra alia animalia habet intelligere & velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, & per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in diuinis.

¶ 4. Præ

¶ 4. Præterea, Ex infinita bonitate patris est, quod infinite seipsum communicet producendo personam diuinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit diuinam personam, & illa aliam, & sic in infinitum.

¶ 5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum. Numerus enim mensura quædam est. Sed personæ diuinæ sunt immensæ, vt patet per Athanas. * Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. Non ergo sub numero ternario continentur.

In suo symbolo.

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, pater, verbum, & Spiritus sanctus. Quærentibus autem quid tres, respondetur, Tres personæ, vt Aug.* dicit 7. de Trin. Sunt igitur tres personæ tantum in diuinis.

cap. 4. & seq. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod secundum præmissa † necesse est ponere tantum tres personas in diuinis. Ostensum * est enim, quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes, abinuicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes diuinas non est nisi ratione oppositionis relatiuæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eamdem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo & filiatio (cum sint oppositæ relationes) ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris: & filiatio subsistens est persona filij. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent: sed sibi inuicem opponuntur. Impossibile est igitur, quod ambæ vni personæ conueniant. Oportet ergo, quod vel vna earum conueniat vtrique dictarum personarum: aut quod vna vni, & alia alij. Non autem potest esse, quod processio conueniat patri & filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur, quod processio intellectus, quæ est generatio in diuinis, secundum quam accipitur paternitas & filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio & processio; & persona generans & genita procederent à spirante. Quod est contra præmissa *. Relinquitur ergo, quod spiratio conueniat & personæ patris, & personæ filij, vtpote nullam habens oppositionem relatiuam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet, quod conueniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti, quæ per modum amoris procedit, vt supra habitum est *. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in diuinis,

† a. præc. & art. 4. q. 29.
** a. præc.*
q. 27. a. 3. & 4.
loco nunc citato.

diuinis, scilicet Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum *e*. 219

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in diuinis: tamen vna earum, scilicet spiratio non separatur à persona patris & filij: sed conuenit vtrique. Et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas: quia non conuenit vni tantum personæ: neque relatio personalis, id est constituens personam *e*. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio, & 183
processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam paternitas est persona patris, filiatio persona filij, processio persona Spiritus sancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit per modum intellectus vt verbum, procedit secundum rationem similitudinis: sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est †, *q. 27. a. 3.*
quod processio verbi diuini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem in quantum huiusmodi, non procedit vt similitudo illius, à quo procedit: licet in diuinis amor sit coëssentialis in quantum est diuinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in diuinis *e*. *a*

Ad tertium dicendum, quod homo (cum sit perfectior aliis animalibus) habet plures operationes intrinsecas, quam alia animalia: quia eius perfectio est per modum compositionis. Vnde in angelis, qui sunt perfectiores & simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ, quam in homine *e*: quia in eis non est 178
imaginari, sentire, & huiusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi vna operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est *. *q. 27. a. 1. & 4.*

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate patris. Oporteret enim quod sicut pater per suam bonitatem producit personam diuinam, ita & Spiritus sanctus. Sed vna & eadem bonitas patris est & Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum *e*. Vnde bonitas conue- 162
nit Spiritui sancto, quasi habita ab alio: patri autem 190
sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit, vt cum relatione Spiritus sancti sit relatio principij, respectu diuinæ personæ: quia ipse procedit ab aliis personis, quæ in diuinis esse possunt.

Ad tertium dicendum, quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantum

in acceptatione intellectus) per vnum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in diuinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est ma-
q.42. a.1. & 2. gnitudo trium personarum, vt infra patebit *. Idem autem non mensuratur per idem.

175 *Art. 3. Utrum termini numerales ponant aliquid in diuinis?*

1. d. 14 q. 1. a. 3. & po. q. 9. a. 7. & quolib. 10. q. 1. ar. 1.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod termini numerales ponant aliquid in diuinis. Vnitas enim diuina est eius essentia. Sed omnis numerus est vnitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in diuinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

¶ 2. Præterea, Quicquid dicitur de Deo & creaturis, eminentius conuenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

¶ 3. Præterea, Si termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed inducuntur ad remouendum tantum, vt per pluralitatem remoueatur vnitas, & per vnitatem pluralitas: sequitur quod sit circulatio in ratione confundens intellectum, & nihil certificans: quod est inconueniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponant in diuinis.

ante medium libri. SED contra est, quod Hilar. * dicit in 4. de Trinit. Sustulit singularitatis, ac solitudinis intelligentiam professio consortij, quod est professio pluralitatis. Et
† c. 2. ante med. io. 2. Ambrosius dicit in libro † de fide. Cum vnum Deum dicimus, vnitas pluralitatem excludit deorum, non quātitatem in Deo ponimus. Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in diuinis ad remouendum, non ad ponendum aliquid.

RESPONDEO dicendum, quod Magister in sententiis ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed remouent tantum. Alij vero dicunt contrarium.

Ad euidentiam igitur huius considerandum est, quod omnis pluralitas consequitur aliquam diuisionem.
250 Est autem duplex diuisio. Vna materialis, quæ fit secundum diuisionem continui, & hanc consequitur numerus, qui est species quantitatis. Vnde talis numerus non est, nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est diuisio formalis, quæ fit per oppositas, vel diuersas formas. Et hanc diuisionem sequitur multitudo, quæ non est in aliquo genere: sed est de transcendentibus, secundum quod ens diuiditur per vnum & multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. Quidam igitur non considerantes, nisi multitudinem solam,

quæ

quæ eſt ſpecies quantitatis diſcretæ (quia videbant quod quantitas diſcreta non habet locum in diuinis) poſuerunt, quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo: ſed remouent tantum. Alij vero eamdem multitudinem conſiderantes dixerunt, quod ſicut ſcientia ponitur in Deo ſecundum rationem propriam ſcientiæ, non autem ſecundum rationem ſui generis
e: (quia in Deo nulla eſt qualitas) ita numerus in 70
Deo ponitur ſecundum propriam rationem numeri, non autem ſecundum rationem ſui generis, quod eſt quantitas. Non autem dicimus, quod termini numerales ſecundum quod veniunt in prædicationem diuinam, non ſumuntur à numero, qui eſt ſpecies quantitatis: quia ſic de Deo non dicerentur, niſi metaphorice, ſicut & aliæ proprietates corporalium, ſicut latitudo, longitudo, & ſimilia. Sed ſumuntur à multitudine, ſecundum quod eſt tranſcendens. Multitudo autem ſic accepta hoc modo ſe habet ad multa, de quibus prædicatur, ſicut vnum quod conuertitur cum ente ad ens. Huiuſmodi autem vnum (ſicut ſupra dictum eſt,* cum de Dei vnitate ageretur) non q.11 a.1.
addit aliquid ſupra ens, niſi negationem diuiſionis tantum. Vnum enim ſignificat ens indiuiſum. Et ideo de quocumque dicatur vnum, ſignificatur illa res indiuiſa: ſicut vnum dictum de homine ſignificat naturam, vel ſubſtantiam hominis non diuiſam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo ſic accepta ſignificat res illas cum indiuiſione circa vnamquamque earum. Numerus autem, qui eſt ſpecies quantitatis, ponit quoddam accidens additum ſupra ens, & ſimiliter vnum quod eſt principium numeri. Termini ergo numerales ſignificant in diuinis illa, de quibus dicuntur, & ſuper hoc nihil addunt, niſi negationem, vt dictum eſt e. Et quantum ad hoc verita- 5e
tem dixit Magiſter in ſententiis. Vt cum dicimus, eſſentia eſt vna, vnum ſignificat eſſentiam indiuiſam. Cum dicimus, perſona eſt vna, ſignificat perſonam indiuiſam. Cum dicimus, perſonæ ſunt plures, ſignificantur illæ perſonæ, & indiuiſio circa vnamquamque earum: quia de ratione multitudinis eſt, quod ex vnitatibus conſtet.

Ad primum ergo dicendum, quod vnum cum ſit de tranſcendentibus, eſt communius, quam ſubſtantia, & quam relatio: & ſimiliter multitudo. Vnde poteſt ſtare in diuinis & pro ſubſtantia, & pro relatione: ſecundum quod competit his, quibus adiungitur. Et tamen per huiuſmodi nomina ſupra eſſentiam, vel relationem, additur ex eorum ſignificatione propria,

in corpore art. & loco ibi citato. negatio quædam diuisionis, vt dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod multitudo, quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in diuinam prædicationem: sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indiuisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad secundum dicendum, quod vnum non est remotiuum multitudinis, sed diuisionis, quæ est prior secundum rationem, quam vnum vel multitudo. Multitudo autem non remouet vnitatem, sed remouet diuisionem circa vnumquodque eorum, ex quibus constat multitudo. *q. 11. a. 2.* Et hæc supra exposita sunt *, cum de diuina vnitate ageretur. Sciendum tamen est, quod auctoritates in oppositum inductæ, non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, & vnitate deorum pluralitas: non tamen sequitur, quod his nominibus hoc so'um significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

Art. 4. *Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis?*

176 *1. d. 25. a. 3. & po. q. 8. a. 3. 11. & q. 9. ar. 4.* AD quartum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, persona, non posit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis, nisi essentia. Sed hoc nomen, persona, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

¶ 2. Præterea, Commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est, quod sit incommunicabilis, vt patet ex diffinitione Richar. de S. Victore supra posita *. *q. 29. a. 3. ad 4. argum.* Ergo hoc nomen, persona non est commune tribus.

¶ 3. Præterea, Si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem: aut secundum rationem. Sed non secundum rem: quia sic tres personæ essent vna persona. Nec iterum secundum rationem tantum: quia sic persona esset vniuersale. In diuinis autem non est vniuersale, nec etiam particulare, neque genus, neque species: vt supra ostensum est *. *q. 3. a. 5.* Non ergo hoc nomen, persona, est commune tribus.

† c. 4. & seqq. & lib. 5. c. 9. in fin tom. 3. SED contra est, quod dicit Aug. 7. de Trin. † quod cum quæreretur quid tres? responsum est, tres personæ: quia commune est eis id quod est persona.

RESPONDEO dicendum, quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, persona, tribus esse commune,

ne, cum dicimus tres personas: sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem, quod non est communitas rei, sicut vna essentia communis est tribus: quia sic sequeretur vnam esse personam trium, sicut essentia est vna. Qualis autem sit communitas, inuestigantes diuersimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt, quod est communitas negationis, propter hoc, quod in diffinitione personæ ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt, quod est communitas intentionis, eo quod in diffinitione personæ ponitur indiuiduum: sicut si dicatur, quod esse speciem est commune equo & boui: & vtrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen, persona, non est nomen negationis neque intentionis: sed est nomen rei *e*. Et ideo dicendum est, quod etiam in rebus humanis hoc nomen, 170
persona, est commune communitate rationis: non sicut genus, vel species, sed sicut indiuiduum vagum. Nomina enim generum vel specierum, vt homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes: non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, genus vel species. Sed indiuiduum vagum (vt aliquis homo) significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, vt scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens. Sicut in nomine Sors, hæc caro, & hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel indiuiduum ex parte naturæ cum modo existendi, qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum indiuiduum ex parte naturæ: sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis diuinis, vt vnaquæque earũ subsistat in natura diuina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, persona, secundum rationem est commune tribus personis diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quod licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis *e*. a

Ad tertium dicendum, quod licet sit communitas 16
rationis & non rei: tamen non sequitur quod in di- 89
uinis sit vniuersale vel particulare, vel genus vel spe- 1
cies *e*: tum quia neque in rebus humanis communi- 223
tas personæ est communitas generis vel speciei, tum

O 1 quia

quia personæ diuinæ habent vnum esse: genus autem & species & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundum esse de differentibus.

QVÆSTIO XXXI.

De his, quæ ad vnitatem, vel pluralitatem pertinent in diuinis, in quatuor articulos diuisa.

POst hæc considerandum est de his, quæ ad vnitatem vel pluralitatem pertinent in diuinis.

ET CIRCA hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, de ipso nomine trinitatis.

¶ Secundo, vtrum possit dici, filius est alius à patre?

¶ Tertio, vtrum dictio exclusiua, quæ videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in diuinis?

¶ Quarto, vtrum possit adiungi termino personali?

Art. I. *Vtrum sit trinitas in diuinis?*

177 AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit trinitas in diuinis. Omne enim nomen in diuinis vel significat substantiam vel relationem. Sed hoc nomen, trinitas, non significat substantiam. Prædicaretur enim de singulis personis: neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine trinitatis non est vtendum in diuinis.

1. dist. 24. q. 2. ar. 2. & 2. d. 1. q. 1. a. 5. cōtr. & op. 3. c. 30. 50. 51. & 52.

¶ 2. Præterea, Hoc nomen, trinitas, videtur esse nomen collectiuum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non conuenit in diuinis, cum vnitas importata per nomen collectiuum sit minima vnitas. In diuinis autem est maxima vnitas. Ergo hoc nomen, trinitas, non conuenit in diuinis.

¶ 3. Præterea, Omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

¶ 4. Præterea, Quicquid est in Deo, est in vnitate essentiæ diuinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in vnitate essentiæ diuinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiales vnitates: quod est hæreticum.

¶ 5. Præterea, In omnibus, quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, & paternitas est pater. Sed trinitas non potest dici trina: quia sic essent nouem res in diuinis, quod est erroneum. Ergo nomine trinitatis non est vtendum in diuinis.

In suo symbolo fidei. SED contra est, quod Athanas.* dicit, quod vnitas in Trinitate & Trinitas in vnitate veneranda sit.

RESPONDEO dicendum, quod nomen trinitatis in

in diuinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in diuinis, ita vtendum est nomine trinitatis: quia hoc idem, quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, trinitas, determinate.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, trinitas, secundum etymologiam vocabuli, videtur significare vnam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur trinitas, quasi trium vnitas. Sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum vnius essentiæ. Et propter hoc non possumus dicere, quod pater sit trinitas: quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum adinuicem relatarum: & inde est, quod secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum, quod nomen collectiuum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum & vnitatem quandam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, trinitas, conuenit cum nominibus collectiuis: sed quantum ad secundum, differt, quia in diuina trinitate non solum est vnitas ordinis, sed cum hoc est etiam vnitas essentiæ.

Ad tertium dicendum, quod trinitas absolute dicitur: significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis. Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boët.* in arithmetica. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas. l. 1. c. 24.

Ad quartum dicendum, quod in trinitate diuina intelligitur & numerus, & personæ numeratæ. Cum ergo dicimus trinitatem in vnitate, non ponimus numerum in vnitate essentiæ, quasi sit ter vna: sed personas numeratas ponimus in vnitate naturæ, sicut supposita alicuius naturæ dicuntur esse in natura illa. E conuerso autem dicimus vnitatem in trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum, quod cum dicimus, trinitas est trina ratione numeri importati, significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum: cum hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius, de quo dicitur. Et ideo non potest dici, quod trinitas sit trina: quia sequeretur, si trinitas esset trina, quod tria essent supposita trinitatis: sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

178

I.d.5.a.1. & d.24. q.2.a.1.

Art. 2. *Utrum filius sit alius à patre?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod filius non sit alius à patre. Alius enim est relatiuum diuersitatis substantiæ. Si igitur filius est alius à patre, videtur quod sit à patre diuersus. Quod est contra Aug. 7. de trinit.* vbi dicit, quod cum dicimus, tres personas, non diuersitatem intelligere volumus.

lib.7.de Tri.c.vl. to. 3.

¶ 2. Præterea, Quicumque sunt alij abinuicem, aliquo modo abinuicem differunt. Si igitur filius est alius à patre, sequitur quod sit differens à patre. Quod est contra Ambros. in 1. de fide, † vbi ait: Pater & filius deitate vnum sunt: nec est ibi substantiæ differentia, neque vlla diuersitas.

l.1. de fide ad Gratianum, c.2. ante med. to.2.

¶ 3. Præterea, Alienum ab alio dicitur. Sed pater non est alienus à filio. Dicit enim Hilar. in 7. de trinitat.* quod in diuinis personis nihil est diuersum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo filius non est alius à patre.

Hil.7.de Trin. non longe à fine lib.

¶ 4. Præterea, Alius & aliud, idem significant: sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius à patre, videtur sequi quod filius sit aliud à patre.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib.* de fide ad Petrum, Vna est enim essentia patris & filij & Spiritus sancti, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud Spiritus sanctus, quamuis personaliter sit alius pater, alius filius, alius Spiritus sanctus.

De fide ad Petrum c. 1. post med. t.3.

RESPONDEO dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis (vt Hier.* dicit) ideo cum de trinitate loquimur, cum cautela & modestia est agendum: quia vt August. dicit in primo † de trinitate, Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid inuenitur. Oportet autem in his, quæ de trinitate loquimur, duos errores oppositos cauere, temperate inter vtrumque procedentes: scilicet errorem Arij, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum: & errorem Sabellij, qui posuit cum vnitate essentiæ vnitatem personæ.

Citatur 4. senten. in magis. d. 13. in fi.

† li.1. de Trin. c.3. in pri. t.3.

160

Ad euitandum igitur errorem Arij vitare debemus in diuinis, nomen diuersitatis & differentiæ, ne tollatur vnitas essentiæ. Possumus autem vti nomine distinctionis propter oppositionem relatiuam. Vnde sicubi in aliqua scriptura authentica diuersitas vel differentia personarum inuenitur, sumitur diuersitas, vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas diuinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis

tionis & diuisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandū est nomē disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni & discrepantis. Dicit enim Ambros. in lib. de fide*, quod in patre & filio non est discrepans, sed vna diuinitas. Et secundum Hil. (vt dictum † est) in diuinis nihil est separabile. Ad vitandum vero errorem Sabellij vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ diuinæ. Vnde Hilar. dicit 7. de trinit. Patrem & filium singularem Deum prædicare sacrilegum est. Debemus etiam vitare nomen vnici, ne tollatur numerus personarum. Vnde Hilar.† in eod. lib. dicit, quod à Deo excluditur singularitas, atque vnici intelligentia. Dicimus tamen vnicum filium, quia non sunt plures filij in diuinis. Neque tamen dicimus vnicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen confusi, ne tollatur ordo naturæ à personis. Vnde Ambros. dicit 1. de fide*, Neque confusum est quod vnum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. Vitandum est etiam nomen solitarij, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilar. in 4. de trinit. † Nobis neque solitarius, neque diuersus Deus est confitendus. Hoc autem nomen, alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Vnde conuenienter dicere possumus, quod filius est alius à patre: quia scilicet est aliud suppositum diuinæ naturæ: sicut est alia persona & alia hypostasis.

Ambr. l. 1. de fide c. 2. ante med.
t. 2.
† loc. cit. in arg. 3.
lib. 7. de Trin. non multum à fin. lib.
loco ante cit. t. 2.
lib 4. non multum ante med.

Ad primum ergo dicendum, quod alius, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: vnde ad eius rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis vel persona. Sed diuersitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere, quod filius sit diuersus à patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum vna forma in diuinis, vt patet per id quod dicitur Philip. 2. Qui cum in forma Dei esset. Et ideo nomen differentiæ non propriè competit in diuinis, vt patet per auctoritatem inductam*. Vtitur tamen Damasc. † nomine differentiæ in diuinis personis, secundum quod proprietas relatiua significatur per modum formæ. Vnde dicit quod non differunt abinuicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, vt dictum est*.

In 2. arg.
Dam. l. 3. ortho. fi. c. 6. & 7.
in co. art.

Ad tertium dicendum, quod alienum est quod est

extraneum,& dissimile.Sed hoc non importatur cum dicitur,alius.Et ideo dicimus filium alium à patre,licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum,quod neutrum genus est informe,masculinum autem est formatum,& distinctum & similiter fœmininum.Et ideo conuenienter per neutrum genus significatur essentia communis,per masculinum autem & fœmininum aliquod suppositum determinatum in communi natura.Vnde etiam in rebus humanis,si quæratur,Quis est iste? respondetur,Sors: quod nomen est suppositi.Si autem quæratur,quid est
17 iste? respondetur, animal rationale & mortale *e*. Et ideo quia in diuinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam:dicimus quod pater est alius à filio,sed non aliud.Et è conuerso dicimus, quod sunt vnum,sed non vnus.

Art. 3. *Vtrum dictio exclusiua, solus, sit addenda termino essentiali in diuinis?*

179

1.d.21.q.1. ar.1. l.2.c. 3. à medio illius,t.1.

AD tertium sic proceditur.Videtur,quod dictio exclusiua,solus, non sit addenda termino essentiali in diuinis.Quia secundum Philos.2. elenc.* Solus est qui cum alio non est.Sed Deus est cum angelis & sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

¶ 2.Præterea,Quicquid adiungitur termino essentiali in diuinis, potest prædicari de qualibet persona per se,& de omnibus simul. Quia enim conuenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus,& trinitas est sapiens Deus.Sed Aug.in 6. de trin.† dicit:Consideranda est illa sententia,qua dicitur,non esse patrem verum Deum solum. Ergo non potest dici solus Deus.

lib.6. de Tri.c.9. in pri.t.3.

¶ 3. Præterea, Si hæc dictio,solus,adiungitur termino essentiali,aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis: quia hæc est falsa, solus Deus est pater:cum etiam homo sit pater.Neque etiã respectu prædicati essentialis: quia si hæc esset vera, solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera, solus pater creat. Quia quicquid dicitur de Deo, potest dici de patre. Hæc autem est falsa,quia etiam filius est creator. Non ergo hæc dictio, solus, potest in diuinis adiungi termino essentiali.

SED contra est,quod dicitur 1.Tim.1.Regi seculorum immortali,inuisibili,soli Deo.

RESPONDEO dicendum, quod hæc dictio,Solus,

lus, poteſt accipi vt categorematica, vel ſyncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quę absolutè ponit rem ſignificatam circa aliquód ſuppoſitum, vt albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo ſic accipiatur hæc dictio, ſolus, nullo modo poteſt adiungi alicui termino in diuinis: quia poneret ſolitudinem circa terminum, cui adiungeretur: & ſic ſequeretur Deum eſſe ſolitarium. Quod eſt contra prædicta *. Dictio vero ſyncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad ſubiectum: ſicut hæc dictio omnis, vel nullus. Et ſimiliter hæc dictio, ſolus, quia excludit omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati. Sicut cum dicitur, ſolus Sortes ſcribit, non datur intelligi, quod Sors ſit ſolitarius; ſed quod nullus ſit ei conſors in ſcribendo: quamuis cum eo multis exiſtentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, ſolus adiungere alicui eſſentiali termino in diuinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo à conſortio prædicati. Vt ſi dicamus, ſolus Deus eſt æternus: quia nihil præter Deum eſt æternum. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli & animæ ſanctæ ſemper ſint cum Deo: tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in diuinis, ſequeretur quod Deus eſſet ſolus vel ſolitarius. Non enim tollitur ſolitudo per aſſociationem alicuius, quod eſt extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamuis ſint ibi multæ plantæ, & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe ſolus vel ſolitarius, angelis & hominibus cum eo exiſtentibus, ſi non eſſent in diuinis perſonæ plures. Conſociatio igitur angelorum & animarum non excludit ſolitudinem abſolutam à diuinis, multo minus ſolitudinem reſpectiuam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc dictio, ſolus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod ſumitur formaliter: reſpicit enim ſuppoſitum, in quantum excludit aliud ſuppoſitum ab eo, qui adiungitur. Sed hoc aduerbium, tãtum, cum ſit excluſiuum, poteſt poni ex parte ſubiecti, & ex parte prædicati. Poſſumus enim dicere, Tantùm Sortes currit, id eſt, nullus alius: &, Sortes currit tantum, id eſt, nihil aliud facit. Vnde non propriè dici poteſt, pater eſt ſolus Deus, vel trinitas eſt ſolus Deus: niſi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, vt dicatur trinitas eſt Deus, qui eſt ſolus Deus. Et ſecundum hoc etiam poſſet eſſe vera iſta, pater eſt Deus, qui eſt ſolus Deus: ſi relatiuum referret prædicatum & non ſuppo-

ſitum. Auguſt. autem cum dicit patrem non eſſe ſolum Deum, ſed trinitatem eſſe ſolum Deum, loquitur expoſitiue: ac ſi diceret, Cum dicitur, regi ſeculorum inuiſibili, ſoli Deo, non eſſe exponendum de perſona patris, ſed de ſola trinitate.

Ad tertium dicendum, quod vtroque modo poteſt hæc dictio, ſolus, adiungi termino eſſentiali. Hæc enim propoſitio, ſolus Deus eſt pater, eſt duplex: quia ly pater poteſt prædicare perſonam patris e. Et ſic eſt vera. Non enim homo eſt illa perſona. Vel poteſt præ-
a dicare relationem e tantum. Et ſic eſt falſa. Quia rela-
386 tio paternitatis etiam in aliis inuenitur: licet non vni-
387 uoce. Similiter hæc eſt vera, ſolus Deus creat. Nec tamen ſequitur: ergo ſolus pater. Quia, vt ſophiſtæ dicunt, dictio excluſiua immobilitat terminum cui adiungitur, vt non poſſit fieri ſub eo deſcenſus pro aliquo ſuppoſitorum. Non enim ſequitur, Solus homo eſt animal rationale mortale: ergo ſolus Sortes.

Art. 4. *Vtrum dictio excluſiua poſſit adiungi termino perſonali?*

380 AD quartum ſic proceditur. Videtur[a], quod dictio excluſiua poſſit adiungi termino perſonali, etiam
1.d.21.q.1. ſi prædicatum ſit commune. Dicit enim Dominus ad
a.2. & 4. patrem loquens, Ioan. 17. Vt cognoſcant te ſolum
cont. c.25. Deum verum. Ergo ſolus pater eſt Deus verus.
cor. & po. ¶ 2. Præterea, Matt. 2. dicitur, Nemo nouit filium
q.10.ar.4. niſi pater. Quod idem ſignificat, ac ſi diceretur, ſolus
12. pater nouit filium. Sed noſſe filium eſt commune. Ergo idem quod prius.

¶ 3. Præterea, Dictio excluſiua non excludit illud quod eſt de intellectu termini, cui adiungitur. Vnde non excludit partem neque vniuerſale. Non enim ſequitur, Solus Sortes eſt albus: ergo manus eius non eſt alba. Vel, ergo homo non eſt albus. Sed vna perſona eſt in intellectu alterius, ſicut pater in intellectu filij, & è conuerſo. Non ergo per hoc quod dicitur, Solus pater eſt Deus, excluditur filius vel Spiritus ſanctus. Et ſic videtur hæc locutio eſſe vera.

¶ 4. Præterea, Ab eccleſia cantatur, Tu ſolus altiſſimus Ieſu Chriſte.

SED contra, Hæc locutio, Solus pater eſt Deus, habet duas expoſitiuas, ſcilicet, pater eſt Deus: &, nullus alius à patre eſt Deus. Sed hæc ſecunda eſt falſa: quia filius alius eſt à patre, qui eſt Deus. Ergo hæc eſt falſa, ſolus pater eſt Deus: & ſic de ſimilibus.

RESPONDEO dicendum, quod cum dicimus, ſolus pater eſt Deus, hæc propoſitio poteſt habere multiplicem intellectum. Si enim ſolus ponat ſolitudinem

circa

circa patrem, sic est falsa secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subiecti, sic est vera: vt sic sensus, solus pater est Deus: id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Aug. in 6.*de trinit. cum dicit, Solum patrem dicimus, non quia separatur à filio, vel Spiritu sancto: sed hoc dicentes significamus, quod illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione: vt si dicatur. Ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum. Quia filius est alius à patre, non tamen aliud. Similiter & Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, solus, respicit proprie subiectum (vt dictum est†) magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Vnde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inueniatur in authentica scriptura.

lib. 6. de Trin. c. 7. in fi. to. 3.

† art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, Te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de sola trinitate, vt Aug.* exponit. Vel si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ vnitatem, prout ly, solus excludit tantum aliud, vt dictum est*.

lib. 6. de Tri. c. 9. to. 3.

in co. ar.

Et similiter dicendum est. Ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius vel Spiritus sanctus propter essentiæ vnitatem. Vnde sciendum est, quod in auctoritate prædicta, hæc dictio, nemo, non idem est, quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum. Non enim posset excipi persona patris: sed sumitur secundum vsum loquendi distributiue pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiua non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, vt pars & vniuersale. Sed filius differt supposito à patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute, quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei patris.

QVÆSTIO XXXII.

De diuinarum personarum cognitione, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione diuinarum personarum.

Et Circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum per rationem naturalem posſint cognoſci diuinæ perſonæ?

¶ Secundo, vtrum ſint aliquæ notiones diuinis perſonis attribuendæ?

¶ Tertio, de numero notionum.

¶ Quarto, vtrum liceat diuerſimode circa notiones opinari?

Art. 1. *Vtrum trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci?*

181 AD primum ſic proceditur. Videtur, quod trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci. Philoſophi enim non deuenerunt in Dei cognitionem niſi per rationem naturalem. Inueniuntur autem à Philoſophis multa dicta de trinitate perſonarum. Dicit enim Ariſt.* in 1. de cœl. & mun. Per hunc numerum, ſcilicet ternarium, adhibuimus noſipſos magnificare Deum vnum, eminentem proprietatibus eorum quæ ſunt creata. Auguſt. etiam dicit 7. confeſſ.† Ibi legi, ſcilicet in libris Platonicorum: non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, quod in principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum: & huiuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus verbis diſtinctio diuinarum perſonarum traditur. Dicit etiã in glo. Rom. 1. & Exo. 7.* quod magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno, id eſt, in notitia tertiæ perſonæ, ſcilicet Spiritus ſancti. Et ſic ad minus duas cognouerunt. Trimegiſtus etiam dixit†, Monas gignit monadem, & in ſe ſuum reflectit ardorem. Per quod videtur generatio filij & Spiritus ſancti proceſſio intimari. Cognitio ergo diuinarum perſonarum poteſt per rationem naturalem haberi.

¶ 2. Præterea, Ricar. de ſanct. Vict. dicit in lib. de trin.* Credo ſine dubio, quod ad quamcumque explanationem veritatis nõ modo probabilia, immo etiam neceſſaria argumenta non deſint. Vnde etiam ad probandum trinitatem perſonarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis diuinæ, quæ ſeipſam infinite communicat in proceſſione diuinarũ perſonarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni ſine cõſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio. Aug.* vero procedit ad manifeſtandum trinitatem perſonarum ex proceſſione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſecuti ſumus*. Ergo per rationem naturalem poteſt cognoſci trinitas perſonarum.

Margin: 1. q. 30. a. 7. co. & 1. d. 3. q. 1. a. 4. & 1. cont. c. 14. & ver. q. 10. a. 13. & po. q. 9. a. 5. co. & Boët. tri. q. 1. ar. 4. & Rom. 1. l. 6. f. * li. 1. de cælo. te. 2. † l. 7. conf. c. 9. parum à pri. t. 3. * gl. ord. Exod. 7. † in l. qui dicitur Pimander. dial. 4. * l. 1. de trinit. cap. 4. cir. prin. * l. 10. de tri. c. 11. & 12. & l. 9. c. 4. & ſeq. t. 3. * q. 27. a. 1. & 3.

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio diuina de cognitione trinitatis sit superflua. Ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

SED contra est, quod Hilar. dicit in lib. 1. de trin.* Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Ambros.† etiam dicit. Impossibile est generationis scire secretum: mens deficit: vox silet. Sed per originem generationis & processionis distinguitur trinitas in personis diuinis, vt ex supra dictis patet *. Cum ergo illud homo nõ possit scire & intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria habere non potest: sequitur quod trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

* pagin. 5. prin. lib.

† Amb. l. 1. de fide ad Grat. c. 5. ante med.

t. 2.

* q. 30. a. 2.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis diuinarum personarum peruenire. Ostensum est enim supra,* quod homo per rationem naturalem in cognitionẽ Dei peruenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Et hoc fũdamento vsi sumus supra † in consideratione Dei. Virtus autem creatiua Dei est communis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vnitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad vnitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est vt sit de rebus inuisibilibus, quæ rationẽ humanam excedunt. Vnde Apost. dicit ad Hebr. 11. quod fides est de non apparentibus. Et 1. Corinth. secundo capite, Sapientiam loquimur inter perfectos. Sapientiam vero non huius seculi, neque principum huius seculi: sed loquimur Dei sapẽtiam in mysterio, quæ est abscondita. Secundo quantum ad vtilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probãdam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Vnde Dionys.* dicit 2. c.

* q. 12. a. 4. & 12.

† q. 12. art. 12.

* cap. 2. non multum remote à prin.

cap. de diuin. nomin. Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit à nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum respicit, hoc & nos canone vtimur.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognouerunt mysterium Trinitatis diuinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, & processio, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius seculi cognouit, id est philosophorum, secundum glos. Cognouerunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis: sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas Spiritui sancto, vt infra patebit
109 e. Quod ergo Arist. dicit: Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos, &c. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in diuinis. Sed vult dicere, quod antiqui vtebantur ternario numero in sacrificiis & orationibus: propter quamdam ternarij numeri perfectionem. In libro etiam Platonicorum inuenitur, In principio erat verbum: non secundum quod verbum significat personam genitam in diuinis, sed secundum quod per verbū intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit: quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ: quia à bonitate: quæ spiritui sancto appropriatur, deuiauerunt: dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificauerunt, vt dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici vnum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius vniuersitatis rerum: consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternū intellectum. In qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrob.* recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem & filium secundum substantiam differentes: sed fuit error Origenis & Arij † sequentium Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, monas monadem genuit, & in se suum reflexit ardorem: non est referendum ad generationem filij vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam vnus Deus produxit vnum mundum propter suiipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus

* l. 1. non multum procul à medio illius.

† Origen. Io 1. super illud. Et Deus erat verbum Et idem refert Hier. in opi. ad Pammachium & Oceanum, quæ inci. Schedulæ quas to. 2.

motus cœli semper sit vniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici iam positæ ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum & epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt saluari apparentia sensibilia circa motus cœlestes: non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta saluari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse vnum, & similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes: non tamen ita quod per has rationes sufficiẽter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ: quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere e. Non enim 242
oportet si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum à Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat diuinam bonitatem. Similiter etiã 335 c
quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni: locum habet, quando in vna persona non inuenitur perfecta bonitas. Vnde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non vniuoce inuenitur in Deo & in nobis. Et inde est quod August.† super *tract. 27.*
Ioan. dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem, *in Io. circa*
& non è conuerso. *me.t.9.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio diuinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Vno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Vnde & Moyses postquam dixerat, In principio creauit Deus cœlum & terram: subdit, Dixit Deus, fiat lux; ad manifestationem diuini verbi. Et postea dixit, Vidit Deus lucem quod esset bona; ad ostendendum probationem diuini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo & principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per filium incarnatum, & per donum Spiritus sancti.

Art. 2.

Art. 2. Vtrum sint ponenda notiones in diuinis?

182 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non
inf. q. 40. a. sint ponendæ notiones in diuinis. Dicit enim Dio-
1. co. & 1. nys. in cap. de diuin. nomin.* quod non est audendum
d. 16. q. 2. dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris
a. 1. Et d eloquiis sunt expressa *e*. Sed de notionibus nulla fit
33. a. 2. cor. mentio in eloquiis sacræ scripturæ. Ergo non sunt po-
** c. 1. pa-* nendæ notiones in diuinis.
rum à pri. ¶ 2. Præterea, Quicquid ponitur in diuinis, aut per-
171 tinet ad vnitatem essentiæ, aut ad trinitatem persona-
195 rum. Sed notiones non pertinent ad vnitatem essen-
tiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ. Non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet. Neque etiam ea, quæ sunt personæ. Non enim dicimus quod paternitas generet, & filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 3. Præterea, In simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. Sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in diuinis personis notiones.

SED contra est, quod dicit Ioan.* Damas. Differen-
li. 3. orth. fi. tiam hypostaseon, id est personarum in tribus pro-
c. 5. cir. prietatibus, id est paternali & filiali & processionali,
princip. recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in diuinis.

RESPONDEO dicendum, quod Præpositinus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates & notiones in diuinis. Et sicubi inueniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consueuimus dicere, rogo benignitatem tuam, id est te benignum: ita cum dicitur in diuinis paternitas, intel-
ligitur Deus pater. Sed sicut ostensum est supra*, diui-
q. 3. ar. 3. næ simplicitati non præiudicat, quod in diuinis vta-
ad 1. præci- mur nominibus concretis & abstractis. Quia secūdum
pue, & q. quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem
13. art. 1. noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem diuinam, secundum quod in se est consideranda: & ideo secundum modum suum diuina apprehendit & nominat, id est secundum quod inuenitur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis
locis nunc vtimur: ad significandum vero res subsistentes, vtimur
proxime ci- nominibus concretis. Vnde & diuina, sicut supra di-
tatis. ctum est, † ratione simplicitatis per nomina abstracta significa-

significamus;ratione vero subsistentiæ & compleméti, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto & in concreto significare (vt cum dicimus deitatem & Deum, vel sapientiam & sapientem) sed etiam personalia, vt dicamus paternitatem & patrem. Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem hæreticorum instantia. Cum enim cōfiteamur Patrem & Filium & Spiritum sanctum esse vnum Deum & tres personas, quærentibus quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres? sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate vnum: ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui: & huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, vt paternitas & filiatio. Et ideo essentia significatur in diuinis vt quid, persona vero vt quis, proprietas autem vt quo. Secundo, quia vna persona inuenitur in diuinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam Filij, & personam Spiritus sancti. Non autem vna relatione: quia sic sequeretur, quod etiam Filius & Spiritus sanctus vna & eadem relatione referrentur ad patrem e. Et sic, 195
cum sola relatio in diuinis multiplicet trinitatem, sequeretur, quod Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (vt Præpositinus dicebat) quod sicut Deus vno modo se habet ad creaturas, cum tamē creaturæ diuersimode se habeāt ad ipsum: sic pater vna relatione refertur ad Filium & ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relatiui consistat in hoc, quod ad aliud se habet: necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini & patris secundum diuersitatem filiationis & seruitutis. Omnes autem creaturæ sub vna specie relationis referuntur ad Deum vt sunt creaturæ ipsius. Filius autem & Spiritus sanctus non secundum relationes vnius rationis referuntur ad patrem: vnde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, vt supra dictum est *. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconueniens. Sed in patre oportet esse relationē realem, qua refertur ad filium & Spiritum sanctum. Vnde secundum duas relationes filij & Spiritus sancti, quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum sanctum. Vnde, cum non sit nisi vna patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto,

* q. 28. a. 1. ad 3.

178

1.d.5.a.1. & d.24. q.2.a.1.

Art. 2. *Utrum filius sit alius à patre?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod filius non sit alius à patre. Alius enim est relatiuum diuersitatis substantiæ. Si igitur filius est alius à patre, videtur quod sit à patre diuersus. Quod est contra Aug. 7. de trinit.* vbi dicit, quod cum dicimus, tres personas, non diuersitatem intelligere volumus.

lib. 7. de Tri. c. vl. to. 3.

¶ 2. Præterea, Quicumque sunt alij abinuicem, aliquo modo abinuicem differunt. Si igitur filius est alius à patre, sequitur quod sit differens à patre. Quod est contra Ambros. in 1. de fide, † vbi ait: Pater & filius deitate vnum sunt: nec est ibi substantiæ differentia, neque vlla diuersitas.

l. 1. de fide ad Gratianum, c. 2. ante med. to. 2.

¶ 3. Præterea, Alienum ab alio dicitur. Sed pater non est alienus à filio. Dicit enim Hilar. in 7. de trinitat.* quod in diuinis personis nihil est diuersum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo filius non est alius à patre.

Hil. 7. de Trin. non longe à fine lib.

¶ 4. Præterea, Alius & aliud, idem significant: sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius à patre, videtur sequi quod filius sit aliud à patre.

SED contra est, quod Aug. dicit in lib.* de fide ad Petrum, Vna est enim essentia patris & filij & Spiritus sancti, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud Spiritus sanctus, quamuis personaliter sit alius pater, alius filius, alius Spiritus sanctus.

De fide ad Petrum c. 1. post med. t. 3.

RESPONDEO dicendum, quod quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis (vt Hier.* dicit) ideo cum de trinitate loquimur, cum cautela & modestia est agendum: quia vt August. dicit in primo † de trinitate, Nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid inuenitur. Oportet autem in his, quæ de trinitate loquimur, duos errores oppositos cauere, temperate inter vtrumque procedentes: scilicet errorem Arij, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum: & errorem Sabellij, qui posuit cum vnitate essentiæ vnitatem personæ.

Citatur 4. senten. in magis. d. 13. in fi.

† li. 1. de Trin. c. 3. in pri. t. 3.

160

Ad euitandum igitur errorem Arij vitare debemus in diuinis, nomen diuersitatis & differentiæ, ne tollatur vnitas essentiæ. Possumus autem vti nomine distinctionis propter oppositionem relatiuam. Vnde sicubi in aliqua scriptura authentica diuersitas vel differentia personarum inuenitur, sumitur diuersitas, vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas diuinæ essentiæ, vitandum est nomen separationis

tionis & diuisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandū est nomē disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni & discrepantis. Dicit enim Ambros. in lib. de fide*, quod in patre & filio non est discrepans, sed vna diuinitas. Et secundum Hil. (vt dictum † est) in diuinis nihil est separabile. Ad vitandum vero errorem Sabellij vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ diuinæ. Vnde Hilar. dicit 7. de trinit. Patrem & filium singularem Deum prædicare sacrilegum est. Debemus etiam vitare nomen vnici, ne tollatur numerus personarum. Vnde Hilar. † in eod. lib. dicit, quod à Deo excluditur singularitas, atque vnici intelligentia. Dicimus tamen vnicum filium, quia non sunt plures filij in diuinis. Neque tamen dicimus vnicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen confusi, ne tollatur ordo naturæ à personis. Vnde Ambrof. dicit 1. de fide *, Neque confusum est quod vnum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est. Vitandum est etiam nomen solitarij, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilar. in 4. de trinit. † Nobis neque solitarius, neque diuersus Deus est confitendus. Hoc autem nomen, alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Vnde conuenienter dicere possumus, quod filius est alius à patre: quia scilicet est aliud suppositum diuinæ naturæ: sicut est alia persona & alia hypostasis.

Amb. l. 1. de fide c. 2. ante med. t. 2. — *† loc. cit. in arg. 3.* — *lib. 7. de Trin. non multum à fin. lib.* — *loco ante cit. t. 2.* — *lib 4. non multum ante med.*

Ad primum ergo dicendum, quod alius, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi: vnde ad eius rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis vel persona. Sed diuersitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere, quod filius sit diuersus à patre, licet sit alius.

Ad secundum dicendum, quod differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum vna forma in diuinis, vt patet per id quod dicitur Philip. 2. Qui cum in forma Dei esset. Et ideo nomen differentiæ non propriè competit in diuinis, vt patet per auctoritatem inductam *. Vtitur tamen Damasc. † nomine differentiæ in diuinis personis, secundum quod proprietas relatiua significatur per modum formæ. Vnde dicit quod non differunt abinuicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, vt dictum est *.

In 2. arg. — *Dam. l. 3. ortho. fi. c. 6. & 7.* — *in co. art.*

Ad tertium dicendum, quod alienum est quod est

extraneum,& dissimile. Sed hoc non importatur cum
dicitur, alius. Et ideo dicimus filium alium à patre, li-
cet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus est in-
forme, masculinum autem est formatum, & distinctum
& similiter fœmininum. Et ideo conuenienter per neu-
trum genus significatur essentia communis, per mascu-
linum autem & fœmininum aliquod suppositum de-
terminatum in communi natura. Vnde etiam in rebus
humanis, si quæratur, Quis est iste? respondetur, Sors:
quod nomen est suppositi. Si autem quæratur, quid est
17 iste? respondetur, animal rationale & mortale *. Et
ideo quia in diuinis distinctio est secundum personas,
non autem secundum essentiam: dicimus quod pater
est alius à filio, sed non aliud. Et è conuerso dicimus,
quod sunt vnum, sed non vnus.

Art. 3. *Utrum dictio exclusiua, solus, sit addenda termino essentiali in diuinis?*

179
1.d.21.q.1. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod dictio ex-
ar.1. l.2.c. clusiua, solus, non sit addenda termino essentiali
3. à medio in diuinis. Quia secundum Philos. 2. elenc.* Solus est
illius, t.1. qui cum alio non est. Sed Deus est cum angelis & san-
ctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum so-
lum.

¶ 2. Præterea, Quicquid adiungitur termino essen-
tiali in diuinis, potest prædicari de qualibet persona
per se, & de omnibus simul. Quia enim conuenienter
dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sa-
piens Deus, & trinitas est sapiens Deus. Sed Aug. in 6.
lib.6. de de trin.† dicit: Consideranda est illa sententia, qua di-
Tri.c.9. in citur, non esse patrem verum Deum solum. Ergo non
pri.t.3. potest dici solus Deus.

¶ 3. Præterea, Si hæc dictio, solus, adiungitur ter-
mino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati perso-
nalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non re-
spectu prædicati personalis: quia hæc est falsa, solus
Deus est pater: cum etiam homo sit pater. Neque etiã
respectu prædicati essentialis: quia si hæc esset vera,
solus Deus creat, videtur sequi quod hæc esset vera,
solus pater creat. Quia quicquid dicitur de Deo, po-
test dici de patre. Hæc autem est falsa, quia etiam fi-
lius est creator. Non ergo hæc dictio, solus, potest in
diuinis adiungi termino essentiali.

SED contra est, quod dicitur 1. Tim. 1. Regi seculo-
rum immortali, inuisibili, soli Deo.

RESPONDEO dicendum, quod hæc dictio, So-
lus,

lus, poteſt accipi vt categorematica, vel ſyncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quę abſolutè ponit rem ſignificatam circa aliquód ſuppoſitum, vt albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo ſic accipiatur hæc dictio, ſolus, nullo modo poteſt adiungi alicui termino in diuinis: quia poneret ſolitudinem circa terminum, cui adiungeretur: & ſic ſequeretur Deum eſſe ſolitarium. Quod eſt contra prædicta *. Dictio vero ſyncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad ſubiectum: ſicut hæc dictio omnis, vel nullus. Et ſimiliter hæc dictio, ſolus, quia excludit omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati. Sicut cum dicitur, ſolus Sortes ſcribit, non datur intelligi, quod Sors ſit ſolitarius; ſed quod nullus ſit ei conſors in ſcribendo: quamuis cum eo multis exiſtentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, ſolus adiungere alicui eſſentiali termino in diuinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo à conſortio prædicati. Vt ſi dicamus, ſolus Deus eſt æternus: quia nihil præter Deum eſt æternum. *art.prae.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli & animæ ſanctæ ſemper ſint cum Deo: tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in diuinis, ſequeretur quod Deus eſſet ſolus vel ſolitarius. Non enim tollitur ſolitudo per aſſociationem alicuius, quod eſt extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamuis ſint ibi multæ plantæ, & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe ſolus vel ſolitarius, angelis & hominibus cum eo exiſtentibus, ſi non eſſent in diuinis perſonæ plures. Conſociatio igitur angelorum & animarum non excludit ſolitudinem abſolutam à diuinis, multo minus ſolitudinem reſpectiuam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad ſecundum dicendum, quod hæc dictio, ſolus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod ſumitur formaliter: reſpicit enim ſuppoſitum, in quantum excludit aliud ſuppoſitum ab eo, qui adiungitur. Sed hoc aduerbium, tãtum, cum ſit excluſiuum, poteſt poni ex parte ſubiecti, & ex parte prædicati. Poſſumus enim dicere, Tantùm Sortes currit, id eſt, nullus alius: &, Sortes currit tantum, id eſt, nihil aliud facit. Vnde non propriè dici poteſt, pater eſt ſolus Deus, vel trinitas eſt ſolus Deus: niſi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, vt dicatur trinitas eſt Deus, qui eſt ſolus Deus. Et ſecundum hoc etiam poſſet eſſe vera iſta, pater eſt Deus, qui eſt ſolus Deus: ſi relatiuum referret prædicatum & non ſuppo-

situm. August. autem cum dicit patrem non esse solum Deum, sed trinitatem esse solum Deum, loquitur expositiue: ac si diceret, Cum dicitur, regi seculorum inuisibili, soli Deo, non esse exponendum de persona patris, sed de sola trinitate.

Ad tertium dicendum, quod vtroque modo potest hæc dictio, solus, adiungi termino essentiali. Hæc enim propositio, solus Deus est pater, est duplex: quia ly pater potest prædicare personam patris e. Et sic est vera. Non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem e tantum. Et sic est falsa. Quia relatio
a 386 paternitatis etiam in aliis inuenitur: licet non vni-
287 uoce. Similiter hæc est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur: ergo solus pater. Quia, vt sophistæ dicunt, dictio exclusiua immobilitat terminum cui adiungitur, vt non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, Solus homo est animal rationale mortale: ergo solus Sortes.

Art. 4. *Vtrum dictio exclusiua possit adiungi termino personali?*

280 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod dictio exclusiua possit adiungi termino personali, etiam
1.d.21.q.1. si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad
a.2. & 4. patrem loquens, Ioan. 17. Vt cognoscant te solum
cont. c.25. Deum verum. Ergo solus pater est Deus verus.
cor. & po. ¶ 2. Præterea, Matt. 2. dicitur, Nemo nouit filium
q.10.ar.4. nisi pater. Quod idem significat, ac si diceretur, solus
12. pater nouit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

¶ 3. Præterea, Dictio exclusiua non excludit illud quod est de intellectu termini, cui adiungitur. Vnde non excludit partem neque vniuersale. Non enim sequitur, Solus Sortes est albus: ergo manus eius non est alba. Vel, ergo homo non est albus. Sed vna persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filij, & è conuerso. Non ergo per hoc quod dicitur, Solus pater est Deus, excluditur filius vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

¶ 4. Præterea, Ab ecclesia cantatur, Tu solus altissimus Iesu Christe.

SED contra, Hæc locutio, Solus pater est Deus, habet duas expositiuas, scilicet, pater est Deus: &, nullus alius à patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa: quia filius alius est à patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, solus pater est Deus: & sic de similibus.

RESPONDEO dicendum, quod cum dicimus, solus pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem

circa

circa patrem, sic est falsa secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subiecti, sic est vera: vt sit sensus, solus pater est Deus: id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Aug. in 6.* de trinit. cum dicit, Solum patrem dicimus, non quia separatur à filio, vel Spiritu sancto: sed hoc dicentes significamus, quod illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione: vt si dicatur. Ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum. Quia filius est alius à patre, non tamen aliud. Similiter & Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, solus, respicit proprie subiectum (vt dictum est†) magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Vnde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inueniatur in authentica scriptura. *lib. 6. de Trin. c. 7. in fi. to. 3.* *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, Te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de sola trinitate, vt Aug.* exponit. Vel si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ vnitatem, provt ly, solus excludit tantum aliud, vt dictum est *. *lib. 6. de Tri. c. 9. to. 3.* *in co. ar.*

Et similiter dicendum est. Ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius vel Spiritus sanctus propter essentiæ vnitatem. Vnde sciendum est, quod in auctoritate prædicta, hæc dictio, nemo, non idem est, quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum. Non enim posset excipi persona patris: sed sumitur secundum vsum loquendi distributiue pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiua non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, vt pars & vniuersale. Sed filius differt supposito à patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute, quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei patris.

QVÆSTIO XXXII.

De diuinarum personarum cognitione, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione diuinarum personarum.

Et Circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum per rationem naturalem poſsint cognoſci diuinæ perſonæ?

¶ Secundo, vtrum ſint aliquæ notiones diuinis perſonis attribuendæ?

¶ Tertio, de numero notionum.

¶ Quarto, vtrum liceat diuerſimode circa notiones opinari?

Art. I. *Vtrum trinitas diuinarum perſonarum poſsit per naturalem rationem cognoſci?*

181 AD primum ſic proceditur. Videtur, quod trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci. Philoſophi enim non deuenerunt in Dei cognitionem niſi per rationem naturalem. Inueniuntur autem à Philoſophis multa dicta de trinitate perſonarum. Dicit enim Ariſt.* in 1. de cœl. & mun. Per hunc numerum, ſcilicet ternarium, adhibuimus noſipſos magnificare Deum vnum, eminentem proprietatibus eorum quæ ſunt creata. Auguſt. etiam dicit 7. confeſſ.† Ibi legi, ſcilicet in libris Platonicorum: non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, quod in principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum: & huiuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus verbis diſtinctio diuinarum perſonarum traditur. Dicit etiã in glo. Rom. 1. & Exo. 7.* quod magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno, id eſt, in notitia tertiæ perſonæ, ſcilicet Spiritus ſancti. Et ſic ad minus duas cognouerunt. Trimegiſtus etiam dixit†, Monas gignit monadem, & in ſe ſuum reflectit ardorem. Per quod videtur generatio filij & Spiritus ſancti proceſsio intimari. Cognitio ergo diuinarum perſonarum poteſt per rationem naturalem haberi.

¶ 2. Præterea, Ricar. de ſanct. Vict. dicit in lib. de trin.* Credo ſine dubio, quod ad quamcumque explanationem veritatis nõ modo probabilia, immo etiam neceſſaria argumenta non deſint. Vnde etiam ad probandum trinitatem perſonarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis diuinæ, quæ ſeipſam infinite communicat in proceſsione diuinarũ perſonarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni ſine cõſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſsio. Aug.* vero procedit ad manifeſtandum trinitatem perſonarum ex proceſsione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſecuti ſumus*. Ergo per rationem naturalem poteſt cognoſci trinitas perſonarum.

l. q. 30. a. 7. co. & 1. d. 3. q. 1. a. 4. & 1. con. c. 14. & ver. q. 10. a. 13. & po. q. 9. a. 5. co. & Boët. tri. q. 1. ar. 4. & Rom. 1. l. 6. f.

** li. 1. de cœlo. te. 2.*

† l. 7. conf. c. 9. parum à pri. t. 3.

** gl. ord. Exod. 7.*

† in l. qui dicitur Pimander. dial. 4.

** l. 1. de trinit. cap. 4. cir. prin.*

** l. 10. de tri. c. 11. & 12. & l. 9. c. 4. & ſeq. t. 3.*

** q. 27. a. 1. & 3.*

¶ 3. Præ

¶ 3. Præterea, Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio diuina de cognitione trinitatis sit superflua. Ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

SED contra est, quod Hilar. dicit in lib. 1. de trin.* Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Ambros. † etiam dicit. Impossibile est generationis scire secretum: mens deficit: vox silet. Sed per originem generationis & processionis distinguitur trinitas in personis diuinis, vt ex supra dictis patet *. Cum ergo illud homo nõ possit scire & intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria habere non potest: sequitur quod trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

** pagin. 5. prin. lib.*
† Amb. l. 1. de fide ad Grat. c. 5. ante med. t. 2.
** q. 30. a. 2.*

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis diuinarum personarum peruenire. Ostensum est enim supra,* quod homo per rationem naturalem in cognitionẽ Dei peruenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Et hoc fũdamento vsi sumus supra † in consideratione Dei. Virtus autem creatiua Dei est communis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vnitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad vnitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est vt sit de rebus inuisibilibus, quæ rationẽ humanam excedunt. Vnde Apost. dicit ad Hebr. 11. quod fides est de non apparentibus. Et 1. Corinth. secundo capite, Sapientiam loquimur inter perfectos. Sapientiam vero non huius seculi, neque principum huius seculi: sed loquimur Dei sapẽtiam in mysterio, quæ est abscondita. Secundo quantum ad vtilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probãdam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Vnde Dionys.* dicit 2. d

** q. 12. a. 4. & 12.*
† q. 12. art. 12.
** cap. 2. non mul- tum remote à prin.*

cap. de diuin. nomin. Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit à nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum respicit, hoc & nos canone vtimur.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognouerunt mysterium Trinitatis diuinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, & processio, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius seculi cognouit, id est philosophorum, secundum glos. Cognouerunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis: sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas Spiritui sancto, vt infra patebit
109 e. Quod ergo Arist. dicit: Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos, &c. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in diuinis. Sed vult dicere, quod antiqui vtebantur ternario numero in sacrificiis & orationibus: propter quamdam ternarij numeri perfectionem. In libro etiam Platonicorum inuenitur, In principio erat verbum: non secundum quod verbum significat personam genitam in diuinis, sed secundum quod per verbũ intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit: quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ: quia à bonitate: quæ spiritui sancto appropriatur, deuiauerunt: dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificauerunt, vt dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici vnum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius vniuersitatis rerum: consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternũ intellectum. In qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrob.* recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem & filium secundum substantiam differentes: sed fuit error Origenis & Arij † sequentium Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, monas monadem genuit, & in se suum reflexit ardorem: non est referendum ad generationem filij vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam vnus Deus produxit vnum mundum propter suiipsius amorem.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus

* l. 1. non multum procul à medio illius.

† Origen. Io 1. super illud. Et Deus erat verbum Et idem refert Hier. in epi. ad Pammachium & Oceanum, quæ inci. Schedulæ quas to. 2.

motus cœli semper sit vniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici iam positæ ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum & epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt saluari apparentia sensibilia circa motus cœlestes: non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta saluari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse vnum, & similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis: quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes: non tamen ita quod per has rationes sufficiẽter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ: quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere *e*. Non enim oportet si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum à Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat diuinam bonitatem. Similiter etiã quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni: locum habet, quando in vna persona non inuenitur perfecta bonitas. Vnde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non vniuoce inuenitur in Deo & in nobis. Et inde est quod August. † super Ioan. dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem, & non è conuerso.

242 335 *e*

tract. 27. in Io. circa me. t. 9.

Ad tertium dicendum, quod cognitio diuinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Vno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus, Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Vnde & Moyses postquam dixerat, In principio creauit Deus cœlum & terram: subdit, Dixit Deus, fiat lux; ad manifestationem diuini verbi. Et postea dixit, Vidit Deus lucem quod esset bona; ad ostendendum probationem diuini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo & principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per filium incarnatum, & per donum Spiritus sancti.

Art. 2.

Art. 2. *Utrum sint ponenda notiones in diuinis?*

182 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non
inf. q. 40. a. sint ponendæ notiones in diuinis. Dicit enim Dio-
1. co. & 1. nys. in cap. de diuin. nomin.* quod non est audendum
d. 26. q. 2. dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris
a. 1. Et d eloquiis sunt expressa *e*. Sed de notionibus nulla fit
33. a. 2. cor. mentio in eloquiis sacræ scripturæ. Ergo non sunt po-
** c. 1. pa-* nendæ notiones in diuinis.
rum à pri. ¶ 2. Præterea, Quicquid ponitur in diuinis, aut per-
171 tinet ad vnitatem essentiæ, aut ad trinitatem persona-
195 rum. Sed notiones non pertinent ad vnitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ. Non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet. Neque etiam ea, quæ sunt personæ. Non enim dicimus quod paternitas generet, & filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 3. Præterea, In simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. Sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in diuinis personis notiones.

SED contra est, quod dicit Ioan.* Damas. Differen-
li. 3. orth. fi. tiam hypostaseon, id est personarum in tribus pro-
c. 5. cir. prietatibus, id est paternali & filiali & processionali,
princip. recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in diuinis.

RESPONDEO dicendum, quod Præpositinus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates & notiones in diuinis. Et sicubi inueniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consueuimus dicere, rogo benignitatem tuam, id est te benignum: ita cum dicitur in diuinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed sicut ostensum est supra*, diui-
q. 3. ar. 3. næ simplicitati non præiudicat, quod in diuinis vta-
ad 1. præci- mur nominibus concretis & abstractis. Quia secũdum
pue, & q. quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem
13. art. 1. noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem diuinam, secundum quod in se est consideranda: & ideo secundum modum suum diuina apprehendit & nominat, id est secundum quod inuenitur in rebus sẽsibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis
locis nunc vtimur: ad significandum vero res subsistentes, vtimur
proxime ci- nominibus concretis. Vnde & diuina, sicut supra di-
tatis. ctum est,† ratione simplicitatis per nomina abstracta significa-

significamus; ratione vero subsistentiæ & compleméti, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto & in concreto significare (vt cum dicimus deitatem & Deum, vel sapientiam & sapientem) sed etiam personalia, vt dicamus paternitatem & patrem. Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem hæreticorum instantia. Cum enim cófiteamur Patrem & Filium & Spiritum sanctum esse vnum Deum & tres personas, quærentibus quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres? sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate vnum: ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui: & huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, vt paternitas & filiatio. Et ideo essentia significatur in diuinis vt quid, persona vero vt quis, proprietas autem vt quo. Secundo, quia vna persona inuenitur in diuinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam Filij, & personam Spiritus sancti. Non autem vna relatione: quia sic sequeretur, quod etiam Filius & Spiritus sanctus vna & eadem relatione referrentur ad patrem *. Et sic, cum sola relatio in diuinis multiplicet trinitatem, sequeretur, quod Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (vt Præpositinus dicebat) quod sicut Deus vno modo se habet ad creaturas, cum tamé creaturæ diuersimode se habeát ad ipsum: sic pater vna relatione refertur ad Filium & ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relatiui consistat in hoc, quod ad aliud se habet: necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini & patris secundum diuersitatem filiationis & seruitutis. Omnes autem creaturæ sub vna specie relationis referuntur ad Deum vt sunt creaturæ ipsius. Filius autem & Spiritus sanctus non secundum relationes vnius rationis referuntur ad patrem: vnde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, vt supra dictum est *. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconueniens. Sed in patre oportet esse relationé realem, qua refertur ad filium & Spiritum sanctum. Vnde secundum duas relationes filij & Spiritus sancti, quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum sanctum. Vnde, cum non sit nisi vna patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto,

195

q. 28. a. 1. ad 3.

cto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura: fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt relationes quædam quibus cognoscuntur personæ: licet ipsæ notiones vel
q.28.a.1. relationes realiter sint in Deo, vt supra dictum est *. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo significandi ipsarum e. Vnde non possumus dicere, quod paternitas
210 generet, vel creet, sicut sapientia vel intellectus sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere, quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantialia, personalia, & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere quod paternitas est Deus, & Deitas est pater.

Ad secundum dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt proprie rationes personarum in abstracto signifi-
183 cari, vt dictum est e.

183 Art. 3. *Vtrum sint quinque notiones?*

1.d.6.q.2. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sint
a.3. & d. quinque notiones. Proprie enim notiones perso-
27.q.1.a. narum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed re-
1.9.& d. lationes in diuinis non sunt nisi quatuor, vt supra di-
28.q.1.& ctum est *. Ergo & notiones sunt tantum quatuor.
po.q.9.a. ¶ 2. Præterea, Propter hoc quod in diuinis est vna
9.21.& essentia, dicitur Deus vnus: propter hoc autem quod
27.& q. sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in di-
10.a.5.12. uinis sunt quinque notiones, dicetur quintus. Quod
& op.3.ca. est inconueniens.
57.58.59. ¶ 3. Præterea, Si tribus personis existentibus in di-
60.& 61. uinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua
*q.28. personarum sint aliquæ notiones duæ vel plures: sicut
& 4. in persona patris ponitur innascibilitas, & paternitas, & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod vna earum possit de alia prædicari: vt dicamus, quod sicut bonitas diuina est eius sapientia propter indifferen-

tiam

tiam rei:ita communis spiratio sit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

SED contra, Videtur quod sint plures. Quia sicut pater à nullo est, & secundum hoc accipitur notio, quæ dicitur innascibilitas: ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

¶ 5. Præterea, Sicut patri & filio commune est, quod ab eis procedat Spiritus sanctus: ita commune est filio & spiritui sancto, quod procedant à patre. Ergo sicut vna notio ponitur communis patri & filio: ita debet poni vna notio cõmunis filio, & spiritui sancto.

RESPONDEO dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personã. Diuinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, & qui ab alio. Et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc, quod sit ab alio: sed per hoc quod à nullo est. Et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas c. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia in quantum filius est, ab eo innotescit notione paternitatis: in quantum autem Spiritus sanctus est, ab eo innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo: & sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus: & per hoc innotescit eodem modo sicut & pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio vel ab aliis: & sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo: quia nulla diuina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in diuinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem, vt infra dicetur *. Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, & processio. Nam communis spiratio, & innascibilitas dicuntur notione, personarum, non autem personales, vt infra magis patebit †.

188

* q. 33. a. 4. ad 3.

† q. 40. a. 1. ad 1.

Ad primum ergo dicendũ, quod preter quatuor relationes oportet ponere aliã notionem, vt dictum est *.

* in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod essentia in diuinis significatur vt res quædam, & similiter personæ significantur

gnificantur vt res quædam: sed notiones significantur, vt rationes notificantes personas. Et ideo licet dicatur Deus vnus propter vnitatem essentiæ, & trinus propter trinitatem personarum: non tamen dicitur quintus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quod cum sola oppositio relatiua faciat pluralitatem realem in diuinis, plures proprietates vnius personæ cum non opponantur ad inuicem relatiue, non differunt realiter. Nec tamen de se inuicem prædicantur: quia significantur vt diuersæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus, quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ: licet dicamus, quod scientia sit potentia.

q.14.a.3. Ad quartum dicendum, quod cum persona importet dignitatem, vt supra dictum est *, non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc, quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem patris, quod sit à nullo.

Ad quintum dicendum, quod Filius & Spiritus sanctus non conueniunt in vno speciali modo existendi à patre: sicut pater & filius conueniunt in vno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

Art. 4. Vtrum liceat contrarie opinari de notionibus?

184 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Aug. in 1. de Trin.† quod non erratur alicubi periculosius, quam in materia trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

1. dist. 33. art. 5. c. 3. to. 3.

¶ 2. Præterea, Per notiones cognoscuntur personæ, vt dictum est *. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

* ar. prec.

SED contra, Articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

RESPONDEO dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Vno modo directe: sicut ea quæ nobis sunt principaliter diuinitus tradita, vt Deum esse trinum & vnum, filium Dei esse incarnatum & huiusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim: maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea, ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei. Sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanæ: Ex hoc enim sequitur, Scripturam diuinam esse falsam.

Circa

Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis potest falsum opinari, an equam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maximè si non pertinaciter adhæreat. Sed postquam manifestum est, & præcipuè si fit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare, non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans, quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ab obiecta.

QVÆSTIO XXXIII.

De persona patris, in quatuor articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo circa personam patris.

CIRCA quam quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum patri competat esse principium?

¶ Secundo, vtrum persona patris proprie significetur hoc nomine, pater?

¶ Tertio, vtrum per prius dicatur in diuinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter?

¶ Quarto, vtrum sit proprium patri esse ingenitum?

Art. I. *Vtrum competat patri esse principium?*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod pater non 185
possit dici principium filij, vel Spiritus sancti. Prin- *Inf. q. 36. a.*
cipium enim & causa idem sunt secundum Philoso- *4. & 1. d.*
phum †. Sed non dicimus patrem esse causam filij. Er- *29. a. 2. &*
go non debet dici quod sit eius principium. *opu. 1. c. 2.*

¶ 2. Præterea, Principium dicitur respectu princi- *& po. q. 10.*
piati. Si igitur pater est principium filij, sequitur fi- *a. 1. 8. &*
lium esse principiatum, & per consequens esse crea- *10.*
tum. Quod videtur esse erroneum. *† ex lib. 4.*

¶ 3. Præterea, Nomen principij à prioritate sumi- *Met. tex. 3.*
tur. Sed in diuinis non est prius & posterius, vt Atha- *to. 3.*
nasius * dicit. Ergo in diuinis non debemus vti nomi- ** in suo*
ne principij. *symb fid.*

SED contra est, quod Aug. dicit in 4. de Trin. † Pa- *† c. 2. decli-*
ter est principium totius deitatis. *nando ad*

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen princi- *finem to-*
pium, nihil aliud significat quam id à quo aliquid *mo 3.*
procedit,

extraneum,& diſſimile. Sed hoc non importatur cum dicitur, alius. Et ideo dicimus filium alium à patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quod neutrum genus eſt informe, maſculinum autem eſt formatum, & diſtinctum & ſimiliter fœmininum. Et ideo conuenienter per neutrum genus ſignificatur eſſentia communis, per maſculinum autem & fœmininum aliquod ſuppoſitum determinatum in communi natura. Vnde etiam in rebus humanis, ſi quæratur, Quis eſt iſte? reſpondetur, Sors: quod nomen eſt ſuppoſiti. Si autem quæratur, quid eſt
17 iſte? reſpondetur, animal rationale & mortale e. Et ideo quia in diuinis diſtinctio eſt ſecundum perſonas, non autem ſecundum eſſentiam: dicimus quod pater eſt alius à filio, ſed non aliud. Et è conuerſo dicimus, quod ſunt vnum, ſed non vnus.

Art. 3. *Vtrum dictio excluſiua, ſolus, ſit addenda termino eſſentiali in diuinis?*

179

1. d. 21. q. 1. ar. 1. l. 2. c. 3. à medio illius, t. 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod dictio excluſiua, ſolus, non ſit addenda termino eſſentiali in diuinis. Quia ſecundum Philoſ. 2. elenc.* Solus eſt qui cum alio non eſt. Sed Deus eſt cum angelis & ſanctis animabus. Ergo non poſſumus dicere Deum ſolum.

¶ 2. Præterea, Quicquid adiungitur termino eſſentiali in diuinis, poteſt prædicari de qualibet perſona per ſe, & de omnibus ſimul. Quia enim conuenienter dicitur ſapiens Deus, poſſumus dicere, pater eſt ſapiens Deus, & trinitas eſt ſapiens Deus. Sed Aug. in 6. de trin.† dicit: Conſideranda eſt illa ſententia, qua dicitur, non eſſe patrem verum Deum ſolum. Ergo non poteſt dici ſolus Deus.

lib. 6. de Tri. c. 9. in pri. t. 3.

¶ 3. Præterea, Si hæc dictio, ſolus, adiungitur termino eſſentiali, aut hoc erit reſpectu prædicati perſonalis, aut reſpectu prædicati eſſentialis. Sed non reſpectu prædicati perſonalis: quia hæc eſt falſa, ſolus Deus eſt pater: cum etiam homo ſit pater. Neque etiã reſpectu prædicati eſſentialis: quia ſi hæc eſſet vera, ſolus Deus creat, videtur ſequi quod hæc eſſet vera, ſolus pater creat. Quia quicquid dicitur de Deo, poteſt dici de patre. Hæc autem eſt falſa, quia etiam filius eſt creator. Non ergo hæc dictio, ſolus, poteſt in diuinis adiungi termino eſſentiali.

SED contra eſt, quod dicitur 1. Tim. 1. Regi ſeculorum immortali, inuiſibili, ſoli Deo.

RESPONDEO dicendum, quod hæc dictio, Solus,

lus, potest accipi vt categorematica, vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quę absolutè ponit rem significatam circa aliquód suppositum, vt albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in diuinis: quia poneret solitudinem circa terminum, cui adiungeretur: & sic sequeretur Deum esse solitarium. Quod est contra prædicta *. Dictio vero syncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad subiectum: sicut hæc dictio omnis, vel nullus. Et similiter hæc dictio, solus, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut cum dicitur, solus Sortes scribit, non datur intelligi, quod Sors sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo: quamuis eum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, solus adiungere alicui essentiali termino in diuinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo à consortio prædicati. Vt si dicamus, solus Deus est æternus: quia nihil præter Deum est æternum. *art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli & animæ sanctæ semper sint cum Deo: tamen si non esset pluralitas personarum in diuinis, sequeretur quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius, quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamuis sint ibi multæ plantæ, & animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis & hominibus cum eo existentibus, si non essent in diuinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum & animarum non excludit solitudinem absolutam à diuinis, multo minus solitudinem respectiuam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quod hæc dictio, solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter: respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo, qui adiungitur. Sed hoc aduerbium, tantum, cum sit exclusiuum, potest poni ex parte subiecti, & ex parte prædicati. Possumus enim dicere, Tantùm Sortes currit, id est, nullus alius: &, Sortes currit tantum, id est, nihil aliud facit. Vnde non propriè dici potest, pater est solus Deus, vel trinitas est solus Deus: nisi forte ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, vt dicatur trinitas est Deus, qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus, qui est solus Deus: si relatiuum referret prædicatum & non suppositum.

situm. August. autem cum dicit patrem non esse solum Deum, sed trinitatem esse solum Deum, loquitur expositiue: ac si diceret, Cum dicitur, regi seculorum inuisibili, soli Deo, non esse exponendum de persona patris, sed de sola trinitate.

Ad tertium dicendum, quod vtroque modo potest hæc dictio, solus, adiungi termino essentiali. Hæc enim propositio, solus Deus est pater, est duplex: quia ly pater potest prædicare personam patris c. Et sic est vera. Non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem e tantum. Et sic est falsa. Quia relatio paternitatis etiam in aliis inuenitur: licet non vniuoce. Similiter hæc est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur: ergo solus pater. Quia, vt sophistæ dicunt, dictio exclusiua immobilitat terminum cui adiungitur, vt non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, Solus homo est animal rationale mortale: ergo solus Sortes.

a 386 287

Art. 4. *Vtrum dictio exclusiua possit adiungi termino personali?*

180 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod dictio exclusiua possit adiungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad patrem loquens, Ioan. 17. Vt cognoscant te solum Deum verum. Ergo solus pater est Deus verus.

1.d.21.q.1. a.2. & 4. cont. c.25. cor. & po. q.10.ar.4. 12.

¶ 2. Præterea, Matt. 2. dicitur, Nemo nouit filium nisi pater. Quod idem significat, ac si diceretur, solus pater nouit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

¶ 3. Præterea, Dictio exclusiua non excludit illud quod est de intellectu termini, cui adiungitur. Vnde non excludit partem neque vniuersale. Non enim sequitur, Solus Sortes est albus: ergo manus eius non est alba. Vel, ergo homo non est albus. Sed vna persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filij, & è conuerso. Non ergo per hoc quod dicitur, Solus pater est Deus, excluditur filius vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

¶ 4. Præterea, Ab ecclesia cantatur, Tu solus altissimus Iesu Christe.

SED contra, Hæc locutio, Solus pater est Deus, habet duas expositiuas, scilicet, pater est Deus: &, nullus alius à patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa: quia filius alius est à patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, solus pater est Deus: & sic de similibus.

RESPONDEO dicendum, quod cum dicimus, solus pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem

circa

circa patrem, sic est falsa secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subiecti, sic est vera: vt sit sensus, solus pater est Deus: id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Aug. in 6.* de trinit. cum dicit, Solum patrem dicimus, non quia separatur à filio, vel Spiritu sancto: sed hoc dicentes significamus, quod illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione: vt si dicatur. Ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculine. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum. Quia filius est alius à patre, non tamen aliud. Similiter & Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, solus, respicit proprie subiectum (vt dictum est†) magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Vnde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inueniatur in authentica scriptura.

lib. 6. de Trin. c. 7. in fi. to. 3.

art. prac.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicimus, Te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de sola trinitate, vt Aug.* exponit. Vel si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ vnitatem, prout ly, solus excludit tantum aliud, vt dictum est *.

lib. 6. de Tri. c. 9. to. 3.

in co. art.

Et similiter dicendum est. Ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius vel Spiritus sanctus propter essentiæ vnitatem. Vnde sciendum est, quod in auctoritate prædicta, hæc dictio, nemo, non idem est, quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum. Non enim posset excipi persona patris: sed sumitur secundum vsum loquendi distributiue pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quod dictio exclusiua non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, vt pars & vniuersale. Sed filius differt supposito à patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod non dicimus absolute, quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei patris.

QVÆSTIO XXXII.

De diuinarum personarum cognitione, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter inquirendum est de cognitione diuinarum personarum.

Et Circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum per rationem naturalem posſint cognoſci diuinæ perſonæ?

¶ Secundo, vtrum ſint aliquæ notiones diuinis perſonis attribuendæ?

¶ Tertio, de numero notionum.

¶ Quarto, vtrum liceat diuerſimode circa notiones opinari?

Art. 1. *Vtrum trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci?*

181 AD primum ſic proceditur. Videtur, quod trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci. Philoſophi enim non deuenerunt in Dei cognitionem niſi per rationem naturalem. Inueniuntur autem à Philoſophis multa dicta de trinitate perſonarum. Dicit enim Ariſt.* in 1. de cœl. & mun. Per hunc numerum, ſcilicet ternarium, adhibuimus noſipſos magnificare Deum vnum, eminentem proprietatibus eorum quæ ſunt creata. Auguſt. etiam dicit 7. confeſſ.† Ibi legi, ſcilicet in libris Platonicorum: non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, quod in principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum: & huiuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus verbis diſtinctio diuinarum perſonarum traditur. Dicit etiā in glo. Rom. 1. & Exo. 7.* quod magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno, id eſt, in notitia tertiæ perſonæ, ſcilicet Spiritus ſancti. Et ſic ad minus duas cognouerunt. Trimegiſtus etiam dixit†, Monas gignit monadem, & in ſe ſuum reflectit ardorem. Per quod videtur generatio filij & Spiritus ſancti proceſsio intimari. Cognitio ergo diuinarum perſonarum poteſt per rationem naturalem haberi.

¶ 2. Præterea, Ricar. de ſanct. Vict. dicit in lib. de trin.* Credo ſine dubio, quod ad quamcumque explanationem veritatis nō modo probabilia, immo etiam neceſſaria argumenta non deſint. Vnde etiam ad probandum trinitatem perſonarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis diuinæ, quæ ſeipſam infinite communicat in proceſsione diuinarū perſonarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni ſine cōſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſsio. Aug.* vero procedit ad manifeſtandum trinitatem perſonarum ex proceſsione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſecuti ſumus*. Ergo per rationem naturalem poteſt cognoſci trinitas perſonarum.

1. q. 30. a. 7. co. & 1. d. 3. q. 1. a. 4. & 1. con. c. 14. & ver. q. 10. a. 13. & po. q. 9. a. 5. co. & Boët. tri. q. 1. ar. 4. & Rom. 1. l. 6. f.

* li. 1. de cælo. te. 2.

† l. 7. conf. c. 9. parum à pri. t. 3.

* gl. ord. Exod. 7.

† in l. qui dicitur Pimander. dial. 4.

* l. 1. de trinit. cap. 4. cir. prin.

* l. 10. de tri. c. 11. & 12. & l. 9. c. 4. & ſeq. & 3.

* q. 27. a. 1. & 3.

¶ 3. Præ:

¶ 3. Præterea, Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio diuina de cognitione trinitatis sit superflua. Ergo trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

SED contra est, quod Hilar. dicit in lib. 1. de trin.* Non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Ambros.† etiam dicit. Impossibile est generationis scire secretum: mens deficit: vox silet. Sed per originem generationis & processionis distinguitur trinitas in personis diuinis, vt ex supra dictis patet*. Cum ergo illud homo nõ possit scire & intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria habere non potest: sequitur quod trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

* pagin. 5. prin. lib.
† Amb. l. 1. de fide ad Grat. c. 5. ante med. t. 2.
* q. 30. a. 2.

RESPONDEO dicendum, quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis diuinarum personarum peruenire. Ostensum est enim supra,* quod homo per rationem naturalem in cognitionẽ Dei peruenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium. Et hoc fũdamento vsi sumus supra † in consideratione Dei. Virtus autem creatiua Dei est communis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vnitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad vnitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est vt sit de rebus inuisibilibus, quæ rationẽ humanam excedunt. Vnde Apost. dicit ad Hebr. 11. quod fides est de non apparentibus. Et 1. Corinth. secundo capite, Sapientiam loquimur inter perfectos. Sapientiam vero non huius seculi, neque principum huius seculi: sed loquimur Dei sapẽtiam in mysterio, quæ est abscondita. Secundo quantum ad vtilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probãdam fidem inducit rationes, quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus. Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides. Vnde Dionys.* dicit 2. de

* q. 12. a. 4. & 12.
† q. 12. art. 12.
* cap. 2. non multum remote à prin.

cap. de diuin. nomin. Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit à nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum respicit, hoc & nos canone vtimur.

Ad primum ergo dicendum, quod philosophi non cognouerunt mysterium Trinitatis diuinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, & processio, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius seculi cognouit, id est philosophorum, secundum glos. Cognouerunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis: sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas Spiritui sancto, vt infra patebit
109 e. Quod ergo Arist. dicit: Per hunc numerum adhibuimus nos ipsos, &c. non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in diuinis. Sed vult dicere, quod antiqui vtebantur ternario numero in sacrificiis & orationibus: propter quamdam ternarij numeri perfectionem. In libro etiam Platonicorum inuenitur, In principio erat verbum: non secundum quod verbum significat personam genitam in diuinis, sed secundum quod per verbũ intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit: quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ: quia à bonitate: quæ spiritui sancto appropriatur, deuiauerunt: dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificauerunt, vt dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici vnum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius vniuersitatis rerum: consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternũ intellectum. In qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrob.* recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem & filium secundum substantiam differentes: sed fuit error Origenis & Arij † sequentium Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, monas monadem genuit, & in seipsum reflexit ardorem: non est referendum ad generationem filij vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam vnus Deus produxit vnum mundum propter suiipsius amorem.

* l. 1. non multum procul à medio illius.

† Origen. Io 1. super illud. Et Deus erat verbum Et idem refert Hier. in opi. ad Pammachium & Oceanum, quæ inci. Schedulæ quas to. 2.

Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod

motus

motus cœli semper sit vniformis velocitatis. Alio mo-
do inducitur ratio, non quæ sufficienter probet radi-
cem, sed quæ radici iam positæ ostendat congruere
consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ra-
tio excentricorum & epicyclorum ex hoc, quod hac
positione facta possunt saluari apparentia sensibilia
circa motus cœlestes: non tamen ratio hæc est suffi-
cienter probans, quia etiam forte alia positione facta
saluari possent. Primo ergo modo potest induci ratio
ad probandum Deum esse vnum, & similia. Sed secun-
do modo se habet ratio quæ inducitur ad manifesta-
tionem Trinitatis: quia scilicet Trinitate posita con-
gruunt huiusmodi rationes: non tamen ita quod per
has rationes sufficiẽter probetur trinitas personarum.
Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei
manifestatur etiam in productione creaturæ: quia in-
finitæ virtutis est ex nihilo producere *e*. Non enim 242
oportet si infinita bonitate se communicat, quod ali- 335
quid infinitum à Deo procedat, sed secundum mo- *e*
dum suum recipiat diuinam bonitatem. Similiter etiã
quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iu-
cunda possessio alicuius boni: locum habet, quando
in vna persona non inuenitur perfecta bonitas. Vnde
indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono ali-
cuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intel-
lectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo,
propter hoc quod intellectus non vniuoce inuenitur
in Deo & in nobis. Et inde est quod August.† super *tract. 27.*
Ioan. dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem, *in Io. circa*
& non è conuerso. *me. t. 9.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio diuinarum
personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Vno mo-
do ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc
enim quod dicimus, Deum omnia fecisse verbo suo,
excluditur error ponentium Deum produxisse res ex
necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in
eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non
propter aliquam indigentiam creaturas produxit, ne-
que propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed
propter amorem suæ bonitatis. Vnde & Moyses post-
quam dixerat, In principio creauit Deus cœlum &
terram: subdit, Dixit Deus, fiat lux; ad manifestatio-
nem diuini verbi. Et postea dixit, Vidit Deus lucem
quod esset bona; ad ostendendum probationem diui-
ni amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo &
principalius ad recte sentiendum de salute generis hu-
mani, quæ perficitur per filium incarnatum, & per
donum Spiritus sancti.

Art. 2.

Art. 2. *Vtrum sint ponenda notiones in diuinis?*

*inf. q. 40. a. 1. co. & 1. d. 26. q. 2. a. 1. Et d. 33. a. 2. cor. * c. 1. parum à prin.*

182 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sint ponendæ notiones in diuinis. Dicit enim Dionys. in cap. de diuin. nomin.* quod non est audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa *e*. Sed de notionibus nulla sit mentio in eloquiis sacræ scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 2. Præterea, Quicquid ponitur in diuinis, aut per-
171 tinet ad vnitatem essentiæ, aut ad trinitatem persona-
195 rum. Sed notiones non pertinent ad vnitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ. Non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet. Neque etiam ea, quæ sunt personæ. Non enim dicimus quod paternitas generet, & filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 3. Præterea, In simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. Sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in diuinis personis notiones.

li. 3. orth. f. c. 5. cir. princip.

SED contra est, quod dicit Ioan.* Damas. Differentiam hypostaseon, id est personarum in tribus proprietatibus, id est paternali & filiali & processionali, recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in diuinis.

q. 3. ar. 3. ad 1. præcipue, & q. 13. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quod Præpositinus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates & notiones in diuinis. Et sicubi inueniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consueuimus dicere, rogo benignitatem tuam, id est te benignum: ita cum dicitur in diuinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed sicut ostensum est supra*, diuinæ simplicitati non præiudicat, quod in diuinis vtamur nominibus concretis & abstractis. Quia secũdum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem diuinam, secundum quod in se est consideranda: & ideo secundum modum suum diuina apprehendit & nominat, id est secundum quod inuenitur in rebus sẽsibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis

locis nunc proxime citatis.

vtimur: ad significandum vero res subsistentes, vtimur nominibus concretis. Vnde & diuina, sicut supra dictum est,† ratione simplicitatis per nomina abstracta significa-

significamus;ratione vero subsistentiæ & completmēti, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto & in concreto significare (vt cum dicimus deitatem & Deum, vel sapientiam & sapientem) sed etiam personalia, vt dicamus paternitatem & patrem. Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primo quidem hæreticorum instantia. Cum enim cōfiteamur Patrem & Filium & Spiritum sanctum esse vnum Deum & tres personas, quærentibus quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres? sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate vnum: ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui: & huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, vt paternitas & filiatio. Et ideo essentia significatur in diuinis vt quid, persona vero vt quis, proprietas autem vt quo. Secundo, quia vna persona inuenitur in diuinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam Filij, & personam Spiritus sancti. Non autem vna relatione: quia sic sequeretur, quod etiam Filius & Spiritus sanctus vna & eadem relatione referrentur ad patrem c. Et sic, 195
cum sola relatio in diuinis multiplicet trinitatem, sequeretur, quod Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (vt Præpositinus dicebat) quod sicut Deus vno modo se habet ad creaturas, cum tamē creaturæ diuersimode se habeāt ad ipsum: sic pater vna relatione refertur ad Filium & ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relatiui consistat in hoc, quod ad aliud se habet: necesse est dicere, quod duæ relationes non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini & patris secundum diuersitatem filiationis & seruitutis. Omnes autem creaturæ sub vna specie relationis referuntur ad Deum vt sunt creaturæ ipsius. Filius autem & Spiritus sanctus non secundum relationes vnius rationis referuntur ad patrem: vnde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, vt supra dictum est *. Re- q.28.a.1. ad 3.
lationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconueniens. Sed in patre oportet esse relationē realem, qua refertur ad filium & Spiritum sanctum. Vnde secundum duas relationes filij & Spiritus sancti, quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum sanctum. Vnde, cum non sit nisi vna patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstra-

cto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura: fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quod notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt relationes quædam quibus cognoscuntur personæ: licet ipsæ notiones vel
q.28.a.1. relationes realiter sint in Deo, vt supra dictum est*. Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo significandi ipsarum e. Vnde non possumus dicere, quod paternitas
210 generet, vel creet, sicut sapientia vel intellectus sit sapiens, vel intelligens. Essentialia vero, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere, quod paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantialia, personalia, & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere quod paternitas est Deus, & Deitas est pater.

Ad secundum dicendum, quod licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt proprie rationes personarum in abstracto signifi-
183 cari, vt dictum est e.

183 *Art. 3. Vtrum sint quinque notiones?*

1.d.6.q.2. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sint
a.3. & d. quinque notiones. Proprie enim notiones perso-
27.q.1.a. narum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed re-
1.9. & d. lationes in diuinis non sunt nisi quatuor, vt supra di-
28.q.1. & ctum est*. Ergo & notiones sunt tantum quatuor.
po.q.9.a. ¶ 2. Præterea, Propter hoc quod in diuinis est vna
9.21. & essentia, dicitur Deus vnus: propter hoc autem quod
27. & q. sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in di-
10.a.5.12. uinis sunt quinque notiones, dicetur quintus. Quod
& op.3.ca. est inconueniens.
57.58.59. ¶ 3. Præterea, Si tribus personis existentibus in di-
60. & 61. uinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua
*q.28. personarum sint aliquæ notiones duæ vel plures: sicut
& 4. in persona patris ponitur innascibilitas, & paternitas, & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod vna earum possit de alia prædicari: vt dicamus, quod sicut bonitas diuina est eius sapientia propter indifferen-

tiam rei:ita communis spiratio sit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

SED contra, Videtur quod sint plures. Quia sicut pater à nullo est, & secundum hoc accipitur notio, quæ dicitur innascibilitas: ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

¶ 5. Præterea, Sicut patri & filio commune est, quod ab eis procedat Spiritus sanctus: ita commune est filio & spiritui sancto, quod procedant à patre. Ergo sicut vna notio ponitur communis patri & filio: ita debet poni vna notio cōmunis filio, & spiritui sancto.

RESPONDEO dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personā. Diuinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, & qui ab alio. Et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc, quod sit ab alio: sed per hoc quod à nullo est. Et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas e. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia in quantum filius est, ab eo innotescit notione paternitatis: in quantum autem Spiritus sanctus est, ab eo innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo: & sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus: & per hoc innotescit eodem modo sicut & pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio vel ab aliis: & sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo: quia nulla diuina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in diuinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem, vt infra dicetur *. Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, & processio. Nam communis spiratio, & innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, vt infra magis patebit †.

188

q. 33. a. 4. ad 3.

q. 40. a. 1. ad 1.

Ad primum ergo dicendū, quod preter quatuor relationes oportet ponere aliā notionem, vt dictum est *. * in corpore art.

Ad secundum dicendum, quod essentia in diuinis significatur vt res quædam, & similiter personæ significantur

Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis potest falsum opinari, an equam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maximè si non pertinaciter adhæreat. Sed postquam manifestum est, & præcipuè si fit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare, non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est, quod circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans, quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ab obiecta.

QVÆSTIO XXXIII.

De persona patris, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo circa personam patris.

Circa quam quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum patri competat esse principium?

¶ Secundo, vtrum persona patris proprie significetur hoc nomine, pater?

¶ Tertio, vtrum per prius dicatur in diuinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter?

¶ Quarto, vtrum sit proprium patri esse ingenitum?

Art. I. *Utrum competat patri esse principium?*

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod pater non 185
possit dici principium filij, vel Spiritus sancti. Principium enim & causa idem sunt secundum Philosophum †. Sed non dicimus patrem esse causam filij. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

Inf. q. 36. a. 4. & 1. d. 29. a. 2. & opu. 1. c. 2. & po. q. 10. a. 1. 8. & 10.

¶ 2. Præterea, Principium dicitur respectu principiati. Si igitur pater est principium filij, sequitur filium esse principiatum, & per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

† ex lib. 4. Met. tex. 3. to. 3.

¶ 3. Præterea, Nomen principij à prioritate sumitur. Sed in diuinis non est prius & posterius, vt Athanasius * dicit. Ergo in diuinis non debemus vti nomine principij.

** in suo symb fid.*

Sed contra est, quod Aug. dicit in 4. de Trin. † Pater est principium totius deitatis.

† c. 2. declinando ad finem tomo 3.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen principium, nihil aliud significat quam id à quo aliquid procedit,

procedit. Omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium,& è conuerso. Cum ergo pater sit à quo procedit alius, sequitur quod pater est principium.

Ad primum ergo dicendum, quod Græci vtuntur in diuinis indifferenter nomine causæ, sicut & nomine principij. Sed Latini doctores non vtuntur nomine causæ, sed solum nomine principij. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa: sicut causa communius quam elemētum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto conuenientius assumitur in diuinis, vt su-
q.13.ar.11. pra dictum est *. Quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum conuenientem creaturæ. Vnde hoc nomen, causa, videtur importare diuersitatem substantiæ,& dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principij. In omnibus enim causæ generibus semper inuenitur distantia inter causam,& id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principij vtimur etiam in his, quæ nullam huiusmodi differentiam habent: sed solum secundum quemdam ordinem. Sicut cum dicimus punctum esse principium lineæ: vel etiam cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quod apud Græcos inuenitur de filio vel Spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in vsu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principij: nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus filio vel spiritui sancto, vt vitetur omnis erroris occasio.
inter me- Secundum quem modum Hilarius dicit nono* de Tri-
dium & fi- nitate, Donantis auctoritate pater maior est: sed mi-
nem lib. nor non est filius, cui vnum esse donatur.

Ad tertium dicendum, quod licet hoc nomen,
75 principium, quantum ad id, à quo imponitur ad signi-
9 b ficandum, videatur à proprietate sumptum: non ta-
186 men significat prioritatem, sed originem. Non enim
* q.13.a.8. idem est, quod significat nomen,& à quo nomen im-
186 ponitur, vt supra dictum est *.

Inf.q.40. Art. 2. *Vtrum hoc nomen, pater, sit nomen propriè*
ar.2.cor & *diuinæ personæ?*

3.q.60. a. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod hoc
7.2. & 4. nomen, pater, non sit propriè nomen diuinæ per-
d.3. a.2.q. sonæ. Hoc enim nomen, pater, significat relationem.
1.5. Persona autem est substantia indiuidua. Non ergo

hoc

hoc nomen, pater, est proprie nomen significatiuum personæ.

¶ 2. Præterea, Generans communius est quam pater. Nam omnis pater est generans, sed non è conuerso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in diuinis, vt dictum est *. Ergo magis proprium nomen q.13.art.11. est personæ diuinæ generans & genitor, quam pater.

¶ 3. Præterea, Nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles: & per consequens ille, cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in diuinis potest proprie dici pater.

¶ 4. Præterea, Omne quod dicitur in diuinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo. Verior enim ibi videtur esse generatio, vbi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius diuinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. Ipse inuocabit me, pater meus es tu. Psal.88.

Respondeo dicendum, quod nomen proprium cuiuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima & corpus, ita de intellectu huius hominis est hæc anima & hoc corpus: vt dicitur in * 7. Met. His autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Vnde proprium nomen personæ patris est hoc nomen pater, quod significat paternitatem. text.34.& 15.tom.3.

Ad primum ergo dicendum, quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, pater, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in diuinis, vt quidam falso opinati sunt. Nam relatio quam significat hoc nomen, pater, est subsistens persona. Vnde supra dictum est *, quod hoc nomen, persona, in diuinis, significat relationem vt subsistentem in diuina natura. 166 q.29. a.4.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philos. in * 2. de anima, denominatio rei maxime debet fieri à perfectione & fine. Generatio autem significat vt in fieri. Sed paternitas significat complementum generationis: & ideo potius est nomen diuinæ personæ pater, quam generans, vel genitor. te.49.t.4.

Ad

Ad tertium dicendum, quod verbum non est quid subsistens in natura humana. Vnde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed verbum diuinum est ali-
161 quid subsistens in natura diuina e. Vnde proprie & non metaphorice dicitur filius,& eius principium pater.

Ad quartum dicendum,quod nomen generationis & paternitatis, sicut & alia nomina, quæ proprie dicuntur in diuinis,per prius dicuntur de Deo,quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi e. Vnde & Apostolus
73 dicit ad Ephes.3. Flecto genua mea ad patrem Domi-
70 ni mei Iesu Christi,ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur. Quod sic apparet. Manifestum est enim, quod generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati. Et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto vero & perfectior est generatio.Sicut generatio vniuoca est perfectior,quã non vniuoca.Nam de ratione generantis est,quod generet sibi simile secundum formam. Vnde hoc ipsum quod in generatione diuina est eadem numero forma generantis,& geniti ; in rebus autem creatis non
161 est eadem numero,sed specie tantum e:ostendit quod
a b c generatio,& per consequens paternitas per prius sit in Deo,quam in creaturis. Vnde hoc ipso,quod in diuinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum,ad veritatem diuinæ generationis & paternitatis pertinet.

Art. 3. *Vtrum hoc nomen,pater,dicatur in diuinis per prius, secundum quod personaliter sumitur?*

187 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod hoc no-
1.dist.2. men, pater, non dicatur in diuinis per prius secundum quod personaliter sumitur. Commune enim secundum intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen,pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris : secundum vero quod sumitur essentialiter,est commune toti trinitati.Nam toti trinitati dicimus, Pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

¶ 2. Præterea, In his quæ sunt eiusdem rationis, non est prædicatio per prius & posterius. Sed pater-
Tom.1.In nitas & filiatio secundum vnam rationem viden-
homil. de tur dici, secundum quod persona diuina est pater fi-
fide, quæ lij, & secundum quod tota trinitas est pater noster,
est 15. cir- vel creaturæ, cum secundum * Basilium accipere
ca med. sit commune creaturæ, & filio. Ergo non per prius dicitur

dicitur pater in diuinis, secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

¶ 3. Præterea, Inter ea quæ non dicuntur secundum rationem vnam, non potest esse comparatio. Sed filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud Coloss. 1. Qui est imago Dei inuisibilis, primogenitus omnis creaturæ. Ergo non per prius dicitur in diuinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

SED contra est, quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est pater filij, ex tempore autem pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filij, quam respectu creaturæ.

RESPONDEO dicendum, quod per prius dicitur nomen de illo, in quo saluatur tota ratio nominis perfectè, quam de illo, in quo saluatur secundum aliquid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte saluatur: quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est, quod hoc nomen, leo, per prius dicitur de animali, in quo tota ratio leonis saluatur, quod propriè dicitur leo; quam de aliquo homine, in quo inuenitur aliquid de ratione leonis, vt puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis *, quod perfecta ratio paternitatis, & filiationis inuenitur in Deo patre, & Deo filio: quia patris & filij vna est natura & gloria. Sed in creatura filiatio inuenitur respectu Dei, nō secundum perfectam rationem, cum non sit vna natura creatoris & creaturæ: sed secundum aliqualem similitudinem. Quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ pater, propter similitudinem vestigij tantum, vtpote irrationalium creaturarum: secundum illud Iob. 38. Quis est pluuiæ pater? aut quis genuit stillas roris? Alicuius vero creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis: secundum illud Deuter. 32. Nonne est ipse pater tuus, qui possedit & fecit, & creauit te? Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ. Qui etiam dicuntur filij adoptiui, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum: secundum illud Rom. 8. Ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filij Dei. Si autem filij, & hæredes. Aliquorum

* q. 27. a. 2. & q. 28. ar. 4.

vero secundum similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. 5. Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. Sic igitur patet, quod per prius paternitas dicitur in diuinis, secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod communia absolutè dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora, quam propria: quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è conuerso. In intellectu enim personæ patris intelligitur Deus, sed non conuertitur. Sed communia, quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur, quam propria, quæ important respectus personales: quia persona procedens in diuinis, procedit vt principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente: ita per prius procedit filius à patre, quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur, secundum quod aliquid participat de similitudine filij, vel patris: vt patet per illud quod dicitur Rom. 8. Quos præsciuit, & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius.

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ & filio, non secundum vniuocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam: ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Vnde in auctoritate inducta subditur, Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filij Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit: vt idem Basilius * dicit. Et secundum hoc dicitur vnigenitus: vt patet Ioan. 1. Vnigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit. Et per hoc patet solutio Ad tertium.

Loco cit. in arg.

Art. 4. *Utrum esse ingenitum, sit patri proprium?*

188 AD quartum sic proceditur. Videtur, quod esse ingenitum, non sit patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo, cuius est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in patre, sed remouet tantum. Ergo non significat proprietatem patris.

1. dist. 13. art. 4. & d. 26. q. 1. art. 1. & opu. 1. c. 9.

¶ 2. Præterea, Ingenitum, aut dicitur priuatiue, aut negatiue. Si negatiue, tunc quicquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus,

genitus, neque etiam essentia diuina. Ergo ingenitum etiam eis conuenit. Et sic non est proprium patri. Si autem priuatiue sumatur: cum omnis priuatio significet imperfectionem in priuato, sequitur quod persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

¶ 3. Præterea, Ingenitus in diuinis non significat relationem: quia non dicitur relatiue. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur & genitus secundum substantiam differunt. Filius autem qui est genitus, non differt à patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

¶ 4. Præterea, Proprium est, quod vni soli conuenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in diuinis, nihil videtur prohibere, quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

¶ 5. Præterea, Sicut pater est principium personæ genitæ, ita & personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem, quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse, quod sit ingenitus: etiā proprium eius debet poni, quod sit improcessibilis.

SED contra est, quod dicit Hilar. 4. de Trinit.* Est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus: proprietate videlicet in vnoquoque & innascibilitatis & originis. *non multum remote à fine lib.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut in creaturis inuenitur principium primum, & principium secundum: ita in personis diuinis, in quibus non est prius & posterius, inuenitur principium non de principio, quod est pater; & principium à principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Vno quidem modo, inquantum est principium primum, per hoc, quod habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo, in quantum est primum principium, per hoc, quod non est ab alio. Sic igitur, & pater innotescit quidem paternitate, & communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis *e*, quam significat hoc nomen, ingenitus. 283

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenitus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur tantum negatiue, sed importat, vel vtrumque simul, scilicet quod pater à nullo est, & quod est principium aliorum: vel importat vniuersalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc

 non

non videtur verum: quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas, & auctoritas nihil aliud significant in diuinis, quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum * August. in 5. de Trinitate, quod ingenitus negationem generationis passiue importat.
cap.7.in princ.t.3.
Dicit enim, quod tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet, quod dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur, quod ingenitus non debeat poni propria notio patris: quia prima & simplicia per negationes notificantur. Sicut dicimus punctum esse,
45 a cuius pars non est e.

52 d Ad secundum dicendum, quod ingenitum quando-
431 que sumitur negatiue tantum. Et secundum hoc Hieron. * dicit Spiritum sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo priuatiue. Non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur priuatio.
** Citatur in magi.sen-tent.l.1.dis. 13.Parag. f.*
Vno modo, quando aliquid non habet, quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua: quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur priuatio, quando aliquid non habet, quod natum est haberi ab aliquo sui generis: sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet, quod natum est habere. Et hoc modo priuatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur priuatiue de patre, sed secundo modo: prout scilicet, aliquod suppositum diuinæ naturæ non est genitum, cuius tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Vnde ad hoc, quod sit proprium soli patri, oportet vlterius in nomine ingeniti intelligere, quod conueniat alicui personæ diuinæ, quæ sit principium alterius personæ: vt sic intelligatur importare negationem in genere principij personaliter dicti in diuinis. Vel vt intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio: & non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto conuenit esse ingenitum: qui est ab alio per processionem, vt persona subsistens: nec etiam diuinæ essentiæ, de qua potest dici, quod est in filio, vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet à patre.

Ad tertium dicendum, quod secundum * Damasc. Ingenitum vno modo significat idem, quod increatum: & sic secundum substantiam dicitur. Per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat
lib.1.de fide orth.c.9.

significat id quod non est genitum. Et sic relatiue dicitur eo modo, quo negatio reducitur ad genus affirmationis: sicut non homo ad genus substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Vnde, cum genitum in diuinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod pater ingenitus distinguatur à filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio filij negatur de patre. 18

Ad quartum dicendum, quod sicut in quolibet genere oportet ponere vnum primum, ita in diuina natura oportet ponere vnum principium quod non sit ab alio: quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos Deos, & duas naturas diuinas. Vnde Hilarius dicit in libro de Synodis *. Cum vnus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, vnus eorum non esset ab alio. Et sic non distinguerentur oppositione relatiua. Oporteret igitur quod distinguerentur diuersitate naturæ. *Lib. de synodis post medium illius per 6. pag. & est diffinitio 26.*

Ad quintum dicendum, quod proprietas patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem natiuitatis filij, quam per remotionem processionis Spiritus sancti. Tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, vt supra dictum est *. Tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem filij. Vnde remoto à patre, quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis: sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus sancti: quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens. *q. 27. a. 4.*

QVÆSTIO XXXIV.

De persona filij, in tres articulos diuisa.

DEinde considerandum est de persona filij. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum & imago. Sed ratio filij ex ratione patris consideratur. Vnde restat considerandum de verbo & imagine.

CIRCA verbum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum verbum dicatur essentialiter in diuinis, vel personaliter?

¶ Secundo, vtrum sit proprium nomen filij?

¶ Tertio, vtrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas?

Art. 1. *Utrum verbum in diuinis sit nomen personale?*

189

1.2.q.93.a.1.2. & ver. q.4.a.2.& 4. & op.1. c.11. — *† In euange. Io. 1. sup. illud: In principio erat verbum.* — ** lib.9.c.10. circ. fi.* — *† Ex c.31. 33. & 34. habetur.* — ** In monolog. c.58.*

AD primum sic proceditur. Videtur, quod verbum in diuinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in diuinis, vt pater & filius. Sed verbum metaphorice dicitur in diuinis, vt Origen. dicit super Ioan.† Ergo verbum non est personale in diuinis.

¶ 2. Præterea, Secundum Aug. in lib. de Trin.* Verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselm. in Monol.† Dicere, summo spiritui nihil aliud est, quam cogitando intueri. Sed notitia & cogitatio & intuitus in diuinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in diuinis.

¶ 3. Præterea, De ratione verbi est quod dicatur. Sed secundum Ansel.* Sicut pater est intelligens, & filius est intelligens, & Spiritus sanctus est intelligens: ita pater est dicens, filius est dicens, & Spiritus sanctus est dicens: & similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in diuinis, & non personaliter.

¶ 4. Præterea, Nulla persona diuina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in Psal. 148. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Ergo verbum non est nomen personale in diuinis.

c.1. paulo post prin. to.3.

Sed contra est, quod dicit Aug. in 7. de Trin.† Sicut filius refertur ad patrem, ita & verbum ad id cuius est verbum. Sed filius est nomen personale, quia relatiue dicitur. Ergo & verbum.

Respondeo dicendum, quod nomen verbi in diuinis si propriè sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale.

** in princip. to.1.* — *† Lib. 2. de anim. text. 90. tom. 2.*

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod verbū tripliciter quidem in nobis propriè dicitur. Quarto autē modo dicitur impropriè, siue figuratiue. Manifestius autem & communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur: quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quæ in verbo exteriori inueniuntur, scilicet vox ipsa, & significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum in lib. 1. Periherm.* Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, vt in lib. de Anima dicitur†. Vox autem quæ non est significatiua, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo & principaliter interior mentis conceptus, verbum

verbum dicitur. Secundario vero ipsa vox interioris conceptus significatiua. Tertio vero ipsa imaginatio vocis, verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in 1. lib.* cap. 17. dicens, quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem mouetur,& intelligit,& cogitat,velut lux & splendor quantum ad primum. Rursus verbum est quod non verbo profertur,sed in corde pronuntiatur,quantum ad tertium. Rursus etiam verbum est angelus, id est nuntius intelligentiæ,quantum ad secundum. Dicitur autem figuratiuè quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur:sicut consueuimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi,vel quod m adauit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est,vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè verbum in Deo,secundū quod verbum significat conceptum intellectus. Vnde Aug. dicit in 15. de Trin.* Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet,verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione inuoluantur:iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem,de quo dictum est:In principio erat verbum.Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet,quod ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis. Vnde verbum secundum quod propriè dicitur in diuinis,significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in diuinis:eo quod personæ diuinæ distinguuntur secundum originem,vt dictum est *.Vnde oportet,quod nomen verbi,secundum quod propriè in diuinis accipitur, non sumatur essentialiter,sed personaliter tantum.

Orthod. fid. c. 17.

* *c. 10. in med. to. 3.*

q. 27. a. 3. 4. & 5.

Ad primum ergo dicendum, quod Ariani,quorum fons Origenes inuenitur, posuerunt filium alium à patre esse in diuersitate substantiæ. Vnde conati sunt, 160
cum filius Dei verbum dicitur,astruere non esse propriè dictum : ne sub ratione verbi procedentis cogerentur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris. Nam verbum interius sic à dicente procedit, quod in ipso manet.Sed necesse est si ponitur verbum Dei,metaphoricè dictum,quod ponatur verbum Dei, propriè dictum.Non enim potest aliquid metaphoricè verbum dici, nisi ratione manifestationis. Quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea, quæ exterius manifestantur: non dicuntur verba,nisi in quantum significant interiorem mentis conceptum, quem ali-

 quis

quis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in diuinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quod nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in diuinis, nisi solum verbum. Solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu. Non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod
524 intellectus concipit cognoscendo. Vnde & August. dicit *, quod verbum est sapientia genita. Quod nihil aliud est, quam ipsa conceptio sapientis. Quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi, quod dicere. Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis diuinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo proprie non conuenit. Dicit enim August. 15. de Trinit.* Ita dicitur illud verbum Dei, vt cogitatio non dicatur: ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod non accipiat formam vt verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Vnde Anselmus improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

* lib. 7. de tri. c. 2 non longe à princ. to. 3.

* c. 16. in princ.

Ad tertium dicendum, quod sicut propriè loquendo, verbum dicitur personaliter in diuinis, & non essentialiter: ita & dicere. Vnde sicut verbum non est commune Patri & Filio & Spiritui sancto, ita non est verum, quod Pater & Filius & Spiritus sanctus sint vnus dicens. Vnde August. dicit 7. de Trin. Dicens, Illo coæterno verbo, non singulus intelligitur; sed cum ipso verbo, sine quo nō est vtique dicens, intellectus intelligitur in diuinis. Sed dici conuenit cuilibet personæ. Dicitur enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo vni soli personæ in diuinis conuenit dici eo modo quo dicitur verbum. Eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta,

* c. 1. circa princip.

tellecta, cuilibet personæ conuenit dici. Patet enim intelligendo se, & Filium & Spiritum sanctum, & omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit verbum: vt sic tota trinitas verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Ansel. vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quæ tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam. In qua nulla ratio originis importatur: sed solum informatio quædam in intellectu nostro, provt intellectus noster fit in actu per formã rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem: quia in Deo est omnino idem intellectus & intellectum, vt supra ostensum est*. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum. Nihil enim est aliud dicere, quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quæ profert verbum, est dicens in diuinis: tum tamen singula personarum sit intelligens & intellecta, & per consequens verbo dicta. *q. 14. ar. 2. & 4.*

Ad quartum dicendum, quod verbum sumitur ibi figuratiuè, provt significatum, vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, in quantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto diuinæ sapientiæ: sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

Art. 2. *Vtrum verbum sit proprium nomen filij?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod verbum non sit proprium nomen filij. Filius enim est persona subsistens in diuinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, vt in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personæ filij. 190 *1. d. 27. q. 2. ar. 2. q. 2. 2. Et ver. q. 4. ar. 3. & opusc. 1. c. 11.*

¶ 2. Præterea, Verbum prolatione quadam procedit à dicente. Si ergo filius est propriè verbum, non procedit à patre, nisi per modum prolationis. Quod est hæresis Valentini, vt patet per Augustin. in lib. de hæresibus*. *Lib. de hæresib. cap. 11. to. 6.*

¶ 3. Præterea, Omne nomen proprium alicuius personæ significat proprietatem aliquam eius. Si igitur verbum sit proprium nomen filij, significabit aliquam proprietatem eius: & sic erunt plures proprietates in diuinis, quam supra enumeratæ sunt *e*. 183

¶ 4. Præterea, Quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filij est aliquod

quod verbum. Et sic non est proprium filij esse verbum.

¶ 5. Præterea, Hebr. 1. dicitur de filio: Portans omnia verbo virtutis suæ. Ex quo Basilius † accipit, quod Spiritus sanctus sit verbum filij. Non est ergo proprium filij, esse verbum.

Lib. 5. cont. Euna c. 11.

SED contra est, quod Aug. dicit 6. de Trinit.* Verbum solus filius accipitur.

* *c. 2. in fin. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod verbum propriè dictum in diuinis personaliter accipitur, & est proprium nomen personæ filij: significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem, quæ procedit in diuinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius: & huiusmodi processio dicitur generatio, vt supra ostensum est *. Vnde relinquitur, quod solus filius propriè dicatur verbum in diuinis.

* *q. 27. a. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis non est idem esse, & intelligere. Vnde illud, quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere *e*. Vnde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius: sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens. Quia quicquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damasc. dicit *, quod verbum Dei est substantiale, & in hypostasi ens. Reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ.

37

* *Lib. 1. orthod. fid. c. 18. non procul à fine.*

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, vt Ariani calumniabantur, sicut Hilar. refert 6. de Trin.* Sed propter varium modum prolationis, quem posuit: sicut patet per August. in lib. de hæresibus.*

* *Lib. 6. de Trin. non remotè à princ.*
* *Loco in arg. cit.*

Ad tertium dicendum, quod in nomine verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine filij. Vnde dicit August. Eo dicitur verbum, quo filius. Ipsa enim natiuitas filij, quæ est proprietas personalis eius, diuersis nominibus significatur: quæ filio attribuuntur, ad exprimendum diuersimode perfectionem eius. Nam vt ostendatur connaturalis patri, dicitur filius: vt ostendatur coæternus, dicitur splendor: vt ostendatur omnino similis, dicitur imago: vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Non autem potuit vnum nomen inueniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quod eo modo conuenit filio esse intelligentem, quod conuenit ei esse Deum: cum intelligere essentialiter dicatur in diuinis, vt dictum

ctum est *. Est autem filius Deus genitus, non autem * q.14.a.
generans Deus. Vnde est quidem intelligens, non vt 2. & 4.
producens verbum, sed vt verbum procedens: prout
scilicet, in Deo verbum procedens secundum rem non
differt ab intellectu diuino, sed relatione sola distinguitur à principio verbi.

Ad quintum dicendum, quod cum de filio dicitur,
Portans, omnia verbo virtutis suæ: verbum figurate
accipitur pro effectu verbi. Vnde glos. ibi dicit *, quod Gloss. inter-
verbum sumitur pro imperio: in quantum scilicet ex linearis,
effectu virtutis verbi est, quod res conseruentur in es- ibid.
se: sicut ex effectu virtutis verbi est, quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, impropriè & figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestatiuum eius: vt sic ea ratione dicatur Spiritus sanctus verbum filij, quia manifestat filium.

Art. 3. *Utrum in nomine verbi importetur respectiuus ad creaturam.*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in nomine 191
verbi non importetur respectus ad creaturam. Om- 1.d.27.q.
ne enim nomen connotans effectum in creatura, es- 2.a.2. Et
sentialiter in diuinis dicitur. Sed verbum non dicitur ver. q.4.
essentialiter, sed personaliter, vt dictum est *. Ergo art.5. &
verbum non importat respectum ad creaturam. quol.4.q.

¶ 2. Præterea, Quæ important respectum ad crea- 4.ar 1. 1.
turas, dicuntur de Deo ex tempore, vt Dominus & * ar.1.h.-
creator. Sed verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo ius q.
non importat respectum ad creaturam.

¶ 3. Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat à creatura.

¶ 4. Præterea, Ideæ sunt plures secundum diuersos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit vnum verbum tantum, sed plura.

¶ 5. Præterea, Si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia. Quod videtur falsum.

SED contra est, quod dicit Aug. in lib. 83. qq. quod q. 63.
in nomine verbi significatur non solum respectus ad tom. 4.
patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt, operatiua potentia.

RESPONDEO dicendum, quod in verbo im-

portatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repræsentatiuum omnis eius, quod actu intelligitur. Vnde in nobis sunt diuersa verba, secundum diuersa quæ intelligimus. Sed quia Deus vno actu & se & omnia intelligit, vnicum verbum eius est expresiuum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiua tantum, creaturarum autem cognoscitiua & factiua e: ita verbum Dei eius quod in Deo patre est,
95 est expresiuum tantum, creaturarum vero est expressiuum & operatiuum. Et propter hoc dicitur in Psal. 32. Dixit, & facta sunt: quia importatur in verbo ratio factiua eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine per-
172 sonæ includitur etiam natura oblique e. Nam persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. In nomine igitur personæ diuinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturā. Sicut enim proprium est filio quod sit filius: ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

Ad secundum dicendum, quod cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare
74 & gubernare: & talia dicuntur de Deo ex tempore e. Quædam vero relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, vt scire & velle, & talia non di-
94 a cuntur de Deo ex tempore e. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. Nec est verum, quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore: sed sola illa nomina, quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem,
97 b ex tempore dicuntur e.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Vnde non oportet quod à creaturis procedat verbum, licet verbum sit expresiuum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quod nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam.

creaturam. Et ideo pluraliter dicitur in diuinis *e*: neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in diuinis est vnicum tantum verbum, & personaliter dictum. 98

Ad quintum dicendum, quod eo modo quo scientia Dei est non entium, & verbum Dei est non entium: quia non est aliquid minus in verbo Dei, quam in scientia Dei, vt Aug. dicit *. Sed tamen verbum est entium, vt expressiuum & factiuum: non entium autem, vt expressiuum & manifestatiuum. *lib. 15. de tri. c. 14. parum à prin. to. 3.*

QVÆSTIO XXXV.

De imagine, in duos articulos diuisa.

Deinde quæritur de imagine.

Et Circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum imago in diuinis dicatur personaliter?

¶ Secundo, vtrum nomen imaginis sit proprium filij?

Art. I. *Vtrum imago in diuinis dicatur personaliter?* 192

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod imago non dicatur personaliter in diuinis. Dicit enim August. in libro de fide ad Petr.* Vna est sanctæ trinitatis diuinitas & imago, ad quam factus est homo. Igitur imago dicitur essentialiter, & non personaliter. *Inf. q. 98. a. 5. 4. Et 1. d. 18. q. 2. ar. 2.* **c. 1. à med. to. 3.*

¶ 2. Præterea, Hilar. dicit in lib. de syno.† quod imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens. Sed species, siue forma, in diuinis dicitur essentialiter. Ergo & imago. *† non multum remote à prin. li. Est pag. 6. à prin.*

¶ 3. Præterea, Imago ab imitando dicitur. In quo importatur prius & posterius. Sed in diuinis personis nihil est prius & posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in diuinis.

Sed contra est, quod dicit Aug.* Quid est absurdius quam imaginem ad se dici? Ergo imago in diuinis relatiue dicitur. Et sic est nomen personale. ** lib. 7. de tri. c. 1. à med. t. 3.*

Respondeo dicendum, quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis: sed similitudo, quæ est in specie rei *e*, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura. Videmus enim, quod diuersorum animalium secundum speciem sunt diuersæ figuræ, nō autem diuersi colores. Vnde si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depin- 193

gatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figuræ: sed requiritur ad rationem imaginis origo.
q.73. & 74. ar. 4. 463 Quia vt Aug. dicit in lib. 83. quæst.* vnum ouum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod verè aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem siue originem important in diuinis, sunt personalia. Vnde hoc nomen, imago, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum, quod imago propriè dicitur, quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cuius similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar, impropriè vero imago. Sic tamen Aug.* vtitur nomine imaginis, cum dicit diuinitatem sanctæ trinitatis esse imaginem, ad quam factus est homo.

* loco in arg. cit.

Ad secundum dicendum, quod species (prout ponitur ab Hilar. * in diffinitione imaginis) importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, in quantum habet formam illi similem.

loco similiter in arg. cit.

Ad tertium dicendum, quod imitatio in diuinis personis non significat posteritatem, sed solam assimilationem.

Art. 2. *Vtrum nomen imaginis, sit proprium filio?*

193 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod nomen imaginis, non sit proprium filio. Quia, vt dicit Damasc.* Spiritus sanctus est imago filij. Non est ergo proprium filij.

¶ 2. Præterea, De ratione imaginis est similitudo cum expressione (vt Aug. dicit † in lib. 83. quæst.) Sed hoc conuenit spiritui sancto. Procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago: & ita non est proprium filij, quod sit imago.

¶ 3. Præterea, Homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1. ad Cor. 2. Vir non debet velare caput suum, quoniam imago & gloria Dei est. Ergo non est proprium filio.

1. d. 18 q. 1. a 3. & d. 31 q. 3. a 1. co. & Heb. 1. li. 1. co. 3. f. * li. 1. orth. fid. c. 18. † q. 73. in f. & 74 in p. inc. ar. 4.

SED contra est, quod Aug. dicit 7. de trin.* quod solus filius est imago patris.

lib. 6. & 7. de trin. c. 2. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quod doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem patris & filij. Sed doctores Latini soli filio attribuunt nomen imaginis. Non enim inuenitur in canonica scriptura, nisi de filio. Dicitur enim Colos. 1. Qui est imago

imago Dei inuisibilis, primogenitus creaturæ. Et ad Hebr. 1. Qui cum sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius. Huius autem rationem assignant quidam ex hoc, quod filius conuenit cum patre, non solum in natura, sed etiam in notione principij: spiritus autem sanctus non conuenit cum filio, nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere: quia sicut secundum relationes non attenditur in diuinis, neque æqualitas neque inæqualitas (vt Aug. dicit *) ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. Vnde alij dicunt, quod Spiritus sanctus non potest dici imago filij: quia imaginis non est imago. Neque etiam imago patris: quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago. Spiritus sanctus autem refertur ad patrem per filium. Neque etiam est imago patris & filij: quia sic esset vna imago duorum, quod videtur impossibile. Vnde relinquitur, quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est: quia pater & filius sunt vnum principium Spiritus sancti, vt infra dicetur *. Vnde nihil prohibet sic patris & filij (in quantum sunt vnum) esse vnam imaginem: cum etiam homo totius trinitatis sit vna imago.

* li. 6. de tri. c. 4. in fi. & li. 5. c. 6. à medio to. 3.

* q. 36. a. 4.

Et ideo aliter dicendum est, quod sicut Spiritus sanctus, quamuis sua processione accipiat naturam patris sicut & filius, non tamē dicitur natus: ita licet accipiat speciem similem patris, non dicitur imago: quia filius procedit vt verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit: non autem de ratione amoris, quamuis hoc conueniat amori, qui est Spiritus sanctus, in quantum est amor diuinus.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus & alij doctores Græcorum communiter vtuntur nomine imaginis, pro perfecta similitudine.

Ad secundum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit similis patri & filio, non tamen sequitur, quod sit imago, ratione iam dicta *.

* in co. Ar.

Ad tertium dicendum, quod imago alicuius dupliciter in aliquo inuenitur. Vno modo, in re eiusdem naturæ secundum speciem: vt imago regis inuenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturæ: sicut imago regis inuenitur in denario. Primo autem modo filius est imago patris. Secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem: per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago.

QVÆ

QVÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti, in quatuor articulos diuisa.

POst considerationem prædictam, considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti: qui non solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor, & donum Dei.

CIRCA Spiritum sanctum ergo quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium alicuius diuinæ personæ.

¶ Secundo, vtrum illa persona diuina, quæ Spiritus sanctus dicitur, procedat à patre & filio?

¶ Tertio, vtrum procedat à patre per filium?

¶ Quarto, vtrum pater & filius sint vnum principium Spiritus sancti?

ART. I. *Vtrum hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ?*

194

2.2. q.14. a.1.co.& 1.d.10.a.4. & 4.contra.c.19. f.& mal. q.3. a.14. co. & op.3. c.46.& 47.

** lib.8. de tri. circa med. lib.*

Declinando ad fin.li.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, Spiritus sanctus, non sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicuius personæ. Sed hoc nomen, Spiritus sanctus, est commune tribus personis. Ostendit enim Hilar. de trinit.* in spiritu Dei aliquando significari patrem, vt cum dicitur, spiritus Domini super me. Aliquando significari filium, vt cū dicit filius: In spiritu Dei eiicio dæmonia, naturæ suæ potestate eiicere se dæmonia demonstrans. Aliquando de Spiritu sancto, vt ibi. Effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen, Spiritus sanctus, non est proprium alicuius diuinæ personæ.

¶ 2. Præterea, Nomina diuinarum personarum ad aliquid dicuntur, vt Boët. dicit * in lib. de trinit. Sed hoc nomen, Spiritus sanctus, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium diuinæ personæ.

¶ 3. Præterea, Quia filius est nomen alicuius diuinæ personæ, non potest dici filius huius, vel illius. Dicitur autem spiritus huius, vel illius hominis. Vt enim habetur Num. 11. Dixit Dominus ad Moysen: De spiritu tuo accipiam, tradamque eis. Et 4. Reg. 2. Requieuit spiritus Eliæ super Elisæum. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

SED contra est, quod dicitur 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, pater, verbum, & Spiritus

ritus sanctus. Vt autem Augus. dicit 7. de trinit.* cum *Cap. 4. & quæritur, quid tres? dicimus tres personæ. Ergo Spiri- seq. to. 3, tus sanctus est nomen diuinæ personæ.

Respondeo dicendum, quod cum sint duæ processiones in diuinis: altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, vt supra dictum est *. Vnde & relationes, quæ secundum huiusmodi q. 27. a. 4. processionem accipiuntur, innominatæ sunt, vt etiam ad 3. supra dictum est *. Propter quod & nomen personæ q. 28. a. 4. hoc modo procedentis eadem ratione non habet proprium nomen: sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex vsu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis & spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales, quã relationes: ita ad significandum diuinam personam, quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex vsu scripturæ hoc nomen, Spiritus sanctus. Et huius quidem conuenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate eius, quod dicitur Spiritus sanctus. Vt enim August. dicit 15. de trinit.* Quia Spiritus sanctus communis est ambobus: id lib. 5. de tri. vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Nam c. 11. à med. & pater est spiritus, & filius est spiritus, & pater est & lib. 15. sanctus, & filius est sanctus. Secundo vero ex propria c. 19. circa significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis fin. to. 3. impulsionem quamdam & motionem significare videtur. Nam flatum & ventum, spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moueat & impellat voluntatem amantis in amatum e. Sanctitas vero 163 illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona diuina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, conuenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc, quod dico, Spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti trinitati: quia nomine spiritus significatur immaterialitas diuinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus inuisibilis est, & parum habet de materia. Vnde omnibus substantiis immaterialibus & inuisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur, sanctus, significatur, puritas diuinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, Spiritus sanctus, in vi vnius dictionis: sic ex vsu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam vnam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione iam dicta *. In corp.

Ad secundum dicendum, quod licet hoc quod di- art. co,

co, Spiritus sanctus, relatiue non dicatur: tamen pro relatiuo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quod in nomine filij intelligitur sola relatio eius, qui est à principio ad principium: sed in nomine patris intelligitur relatio principij. Et similiter in nomine spiritus, prout importat quamdam vim motiuam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicuius diuinæ personæ, sed è conuerso. Et ideo potest dici pater noster, & spiritus noster: non tamen potest dici, filius noster.

Art. 2. Vtrum Spiritus sanctus procedat à filio?

195 AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Spiritus sanctus non procedat à filio. Quia secundum Dionys.* non est audendum dicere aliquid de substantiali diuinitate præter ea quæ diuinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. Sed in Scriptura sacra non exprimitur, quod Spiritus sanctus à filio procedat: sed solum, quod procedat à patre, vt patet Ioan. 15. Spiritum veritatis, qui à patre procedit. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

1. d. 11. a. 1. & po. q. 10. a. 4. & opu. 1. c. 49. 50. & 51 & opus. 3. c. 49. & 4. cont. c. 24. & 25.

** ca. 1. de diu. nom. parum à pr.*

¶ 2. Præterea, In Symbolo † Constantinopolitanæ synodi sic legitur: Credimus in Spiritum sanctum Dominum & viuificantem, ex patre procedentem, cum patre & filio adorandum & glorificandum. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod Spiritus sanctus procedat à filio: sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

† in 1. Constan. can. 7. tom. 1. Concil.

¶ 3. Præterea, Damasc.* dicit Spiritum sanctum ex patre dicimus: & spiritum patris nominamus. Ex filio autem Spiritum sanctum non dicimus: spiritum vero filij nominamus. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

** l. 1. orth. fidei. c. 11. non procul à fine.*

¶ 4. Præterea, Nihil procedit ab eo, in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda beati And. Pax vobis, & vniuersis, qui credunt in vnum Deum patrem, & vnum filium eius vnicum, Dominum nostrum Iesum Christum, & in vnum Spiritum sanctum procedentem ex patre, in filio permanentem. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 5. Præterea, Filius procedit vt verbum. Sed spiritus

tus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 6. Præterea, Spiritus sanctus perfecte procedit à patre. Ergo superfluum est dicere, quod procedit à filio.

¶ 7. Præterea, In perpetuis non differunt esse & posse (vt dicitur in 3. * Phys.) & multo minus in * *te. 32.*
diuinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à filio, *t. 2.*
etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Ansel. * in li- * *non pro-*
bro de processione Spiritus sancti, Habent vtique à *cul à pr.*
patre esse filius & Spiritus sanctus. Sed diuerso modo: *lib. & per*
quia alter nascendo, & alter procedendo, vt alij sint *totum lib.*
per hoc abinuicem. Et postea subdit *, Nam si per * *eodem*
aliud non essent plures filius & Spiritus sanctus, per *loco nunc*
hoc solum essent diuersi. Ergo Spiritus sanctus distin- *dicto.*
guitur à filio ab eo non existens.

SED contra est, quod dicit * Athanasius, Spiritus *In suo sym-*
sanctus à patre & filio: non factus nec creatus, nec *bolo fidei.*
genitus, sed procedens.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere Spiritum sanctum à filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra * dictis patet. Non enim est possibile dicere, *q. 27. a. 3.*
quod secundum aliquid absolutum diuinæ personæ *& q. 30.*
abinuicem distinguantur: quia sequeretur, quod non *ar. 2.*
esset trium vna essentia. Quicquid enim in diuinis absolute dicitur, ad vnitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus diuinæ personæ abinuicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet: quia pater habet duas relationes, quarum vna refertur ad filium, & alia ad Spiritum sanctum: quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas; sed ad vnam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio, & in Spiritu sancto non esset inuenire, nisi duas relationes, quibus vterque refertur ad patrem: illæ relationes non essent aduincem oppositæ, sicut neque duæ relationes, quibus pater refertur ad illos. Vnde sicut persona patris est vna, ita sequeretur, quod persona filij & Spiritus sancti esset vna, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem trinitatis. Oportet ergo, quod filius, & Spiritus sanctus adinuicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in diuinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, vt supra probatum est *. Oppositæ autem re- *q. 28. a. 4.*
lationes originis accipiuntur secundum principium,

&

& secundum quod est à principio. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere, vel filium esse à Spiritu sancto, (quod nullus dicit) vel Spiritum sanctum esse à filio, quod nos confitemur. Et huic quidem consonat
q.27.a.2. ratio processionis vtriusque. Dictum est enim supra *,
& q.28. art.4. quod filius procedit per modum intellectus vt verbum: Spiritus sanctus autem per modum voluntatis
162 c vt amor. Necesse est autem, quod amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Vnde & secundum hoc manifestum est, quod Spiritus sanctus procedit à filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc inuenimus, quod ab vno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum, quæ materialiter differunt. Sicut vnus faber producit multos cultellos materialiter abinuicem distinctos, nullum ordinem habentes adinuicem. Sed in rebus, in quibus non est sola materialis distinctio, semper inuenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Vnde etiam in ordine creaturarum productarum, decor diuinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab vna persona patris procedunt duæ personæ, scilicet filius, & Spiritus sanctus: oportet esse aliquem ordinē eorum adinuicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ; quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quod filius & Spiritus sanctus sic procedant à patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem: quod est impossibile. Vnde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse spiritū filij, & esse à patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere, quod sit à filio, vel profluat ab eo: non tamen quod procedat. Quod videtur, vel ex ignorantia, vel ex proteruia esse. Quia si quis recte consideret, inueniet processionis verbum inter omnia, quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Vtimur enim eo ad designandum qualemcumque originem. Sicut quod linea procedit à puncto, radius à sole, riuus à fonte. Et similiter in quibuscumque aliis. Vnde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi, quod Spiritus sanctus procedat à filio.

Ad primum ergo dicendum, quod de Deo dicere non debemus, quod in sacra Scriptura non inuenitur, vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inueniatur in sacra Scriptura, quod Spiritus sanctus procedit à filio: inuenitur tamen quantum

tum ad sensum: & præcipuè, vbi dicit filius, Ioan. 16. de Spiritu sancto loquens. Ille me clarificabit: quia de meo accipiet. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de patre dicitur, oportet de filio intelligi, etiam si dictio exclusiua addatur, nisi solum in illis, in quibus pater & filius secundum opposita relationes distinguuntur. Cum enim Dominus Matth. 11. dicit, Nemo nouit filium nisi pater: non excluditur, quin filius seipsum cognoscat *e*. Sic igitur *680 b* cum dicitur, quod Spiritus sanctus à patre procedit: etiam si adderetur, quod à solo patre procedit, non excluderetur inde filius: quia quantum ad hoc, quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur pater & filius: sed solum quantum ad hoc, quod hic est pater, & ille filius.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem, qui in concilio damnabatur. Vnde sequens concilium non faciebat aliud symbolum, quam primum: sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Vnde in determinatione * Calcedonen. Synodi dicitur, quod illi, qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt: non quod minus esset in præcedentibus, qui apud Niceam congregati sunt, inferentes: sed intellectum eorum aduersus hæreticos declarantes. Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum, nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à filio: non fuit necessarium, quod hoc explicitè poneretur. Sed postea insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis: cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur, & confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso, quod dicebatur Spiritus sanctus à patre procedere.

Dum ponitur symbolum illius, circa med. habet. et t. 1. concil. quæ sunt Coloniæ impressa anno Domini. 1530. fol. 72.

Ad tertium dicendum, quod Spiritum sanctum non procedere à filio, primo fuit à Nestorianis introductum, vt patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem sequutus fuit Theodoricus Nestorianus, & plures post ipsum. Inter quos fuit etiam Damascenus. Vnde in hoc, eius sententiæ non est standum. Quamuis à quibusdam dicatur, quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à filio: ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad

Ad quartum dicendum, quod per hoc, quod ſpiritus ſanctus dicitur quieſcere, vel manere in filio, non excluditur, quin ab eo procedat: quia & filius in patre manere dicitur, cum tamen à patre procedat. Dicitur etiam Spiritus ſanctus in filio quieſcere, vel ſicut amor amantis quieſcit in amato: vel quantum ad humanam naturam Chriſti, propter id quod ſcriptum eſt Ioan. 1. Super quem videris ſpiritum deſcendentem & manentem ſuper eum, hic eſt, qui baptizat.

Ad quintum dicendum, quod verbum in diuinis non accipitur ſecundum ſimilitudinem verbi vocalis, à quo non procedit ſpiritus: quia ſic tantum metaphorice diceretur: ſed ſecundum ſimilitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad ſextum dicendum, quod per hoc, quod Spiritus ſanctus perfectè procedit à patre, non ſolum non ſuperfluum eſt dicere, quod Spiritus ſanctus procedat à filio, ſed omnino neceſſarium: quia vna virtus eſt patris & filij. Et quicquid eſt à patre, neceſſe eſt eſſe à filio, niſi proprietati filiationis repugnet. Non enim filius eſt à ſeipſo, licet ſit à patre.

Ad ſeptimum dicendum, quod Spiritus ſanctus diſtinguitur perſonaliter à filio in hoc, quod origo vnius diſtinguitur ab origine alterius. Sed ipſa differentia originis eſt per hoc, quod filius eſt ſolum à patre, Spiritus ſanctus vero à patre, & filio. Non enim aliter proceſsiones diſtinguerentur: ſicut ſupra oſten-
in eo. ar. & ſum eſt *.
q. 27.

Art. 3. Utrum Spiritus ſanctus procedat à patre per filium?

196
1. d. 12. a. 3. & op. 2. c. 41. & op. 9. q. 27.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod Spiritus ſanctus non procedat à patre per filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus ſanctus procedit à patre per filium, non procedit a patre immediatè. Quod videtur inconueniens.

¶ 2. Præterea, Si Spiritus ſanctus procedit à patre per filium, non procedit à filio, niſi propter patrem. Sed propter quod vnumquodque, & illud magis. Ergo magis procedit à patre, quam à filio.

¶ 3. Præterea, Filius habet eſſe per generationem. Si igitur Spiritus ſanctus eſt à patre per filium, ſequitur quod prius generetur filius, & poſtea procedat Spiritus ſanctus. Et ſic proceſsio Spiritus ſancti non eſt æterna. Quod eſt hæreticum.

¶ 4. Præterea, Cum aliquis dicitur per aliquem operari,

operari, poteſt è conuerſo dici. Sicut enim dicimus quod Rex operatur per Balliuum, ita poteſt dici quod Balliuus operatur per Regem. Sed nullo modo dicimus, quod filius ſpiret Spiritum ſanctum per patrem. Ergo nullo modo poteſt dici, quod pater ſpiret Spiritum ſanctum per filium.

SED contra eſt, quod Hilar.* dicit in lib. de Trinit. Conſerua hanc, oro, fidei meæ religionem, vt ſemper obtineam patrem, ſcilicet te: & filium tuum vna tecum adorem: & Spiritum ſanctum tuum, qui eſt per vnigenitum tuum, promerear. *lib. 12. de trinit. in fin. libri.*

RESPONDEO dicendum, quod in omnibus locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc propoſitio, per, deſignat in cauſali aliquam cauſam, ſeu principium illius actus. Sed cum actio ſit media inter faciens & factum, quandoque illud cauſale, cui adiūgitur hæc præpoſitio, per, eſt cauſa actionis, ſecundum quod exit ab agente: & tunc eſt cauſa agenti, quod agat, ſiue ſit cauſa finalis, ſiue formalis, ſiue effectiua, vel motiua. Finalis quidem, vt ſi dicamus, quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero, vt ſi dicamus, quod operatur per artē ſuam. Motiua vero, ſi dicamus, quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio cauſalis, cui adiungitur hæc præpoſitio, per, eſt cauſa actionis, ſecundum quod terminatur ad factum: vt cum dicimus artifex operatur per martellum. Nō enim ſignificatur, quod martellus ſit cauſa artifici, quod agat: ſed quod ſit cauſa artificiato, vt ab artifice procedat; & quod hoc ipſum habeat ab artifice. Et hoc eſt, quod quidam dicunt, quod hæc præpoſitio, per, quandoque notat auctoritatem in recto: vt cum dicitur, Rex operatur per Balliuū. Quandoque autem in obliquo, vt cum dicitur, Balliuus operatur per Regem. Quia igitur filius habet à patre, quod ab eo procedat Spiritus ſanctus: poteſt dici, quod pater per filium ſpirat Spiritum ſanctum; vel quod Spiritus ſanctus procedat à patre per filium: quod idem eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione eſt duo conſiderare, ſcilicet ſuppoſitum agens, & virtutem qua agit: ſicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre & filio conſideretur virtus, qua ſpirant Spiritum ſanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia hæc virtus eſt vna & eadem. Si autem conſiderentur ipſæ perſonæ ſpirantes: ſic cum ſpiritus ſanctus communiter procedat à patre & filio, inuenitur Spiritus ſanctus immediatè à patre procedere, in quantum eſt ab eo; & mediatè, in quantum eſt à filio.

filio. Et sic dicitur procedere à patre per filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, in quantum Adam fuit pater eius: & mediate, in quantum Eua fuit mater eius, quæ processit ab Adam. Licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem diuinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quod si filius accipere à patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur: quod esset sicut causa secunda & instrumentalis: & sic magis procederet à patre, quam à filio. Sed vna & eadem numero virtus spiratiua est in patre & filio: & ideo æqualiter procedit ab vtroque. Licet aliquando dicatur (secundum vero prædictam habitudinem) principaliter vel propriè procedere de patre, propter hoc quod filius habet hanc virtutem à patre.

Ad tertium dicendum, quod sicut generatio filij est coæterna generanti (vnde non prius fuit pater, quam gigneret filium) ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Vnde non fuit prius filius genitus, quam Spiritus sanctus procederet: sed vtrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conuersio. Non enim dicimus, quod martellus operetur per fabrum: dicimus autem, quod Balliuus operatur per Regem. Quia Balliui est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agit. Vnde non designatur nisi vt instrumentum. Dicitur autem Balliuus operari per Regem: quamuis hæc præpositio, per, denotet medium: quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui: quia virtus causæ primæ coniungit causam secundam suo effectui. Vnde & prima principia dicuntur immediata in demonstratiuis scientiis. Sic igitur in quantum Balliuus est medius secundum ordinem
197 suppositorum agentium, dicitur Rex operari per Bal-
1.d.11.a.2. linum: secundum ordinem vero virtutum, dicitur Bal-
& 4.& 4. liuus operari per Regem: quia virtus Regis facit quod
con.c.25. actio Balliui consequatur effectum. Ordo autem non
fin.& opusc. attenditur inter patrem & filium quantum ad virtu-
1.c.11.fin. tem, sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur
& opusc. 9. quod pater spirat per filium, & non è conuerso.

c.25.& 10. Art. 4. *Vtrum Pater & Filius sint vnum principium*
8.l.3.co.3. *Spiritus sancti?*

& 15.lect. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod pater
3. & filius non sint vnum principium Spiritus sancti,

cti. Quia Spiritus sanctus non videtur à patre & filio procedere, in quantum sunt vnum: neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à se ipso, qui est vnum cum eis in natura. Neque etiam in quantum sunt vnum in aliqua proprietate: quia vna proprietas non potest esse duorum suppositorum, vt videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à patre & filio, vt sunt plures. Non ergo pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti.

¶ 2. Præterea, Cum dicitur, Pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, non potest ibi designari vnitas personalis: quia sic pater & filius essent vna persona. Neque etiam vnitas proprietatis: quia si propter vnã proprietatem pater & filius sint vnum principium spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates pater videtur esse duo principia filij & spiritus sancti. Quod est inconueniens. Non ergo pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti.

¶ 3. Præterea, Filius non magis conuenit cum patre, quam spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus & pater non sunt vnum principium respectu alicuius diuinæ personæ. Ergo neque pater & filius.

¶ 4. Præterea, Si pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, aut vnum quod est pater, aut vnum quod non est pater. Sed neutrum est dare. Quia si vnum quod est pater, sequitur quod filius sit pater. Si vnum quod non est pater, sequitur quod pater non est pater. Non ergo dicendum est, quod pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

¶ 5. Præterea, Si pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, videtur è conuerso dicendum, quod vnum principium spiritus sancti sit pater & filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona patris, vel pro persona filij: & vtroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa: pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti.

¶ 6. Præterea, Vnum in substantia facit idem. Si igitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum, quod pater, & filius sint vnum principium spiritus sancti.

¶ 7. Præterea, Pater & filius & spiritus sanctus, quia sunt vnum principium creaturæ, dicuntur esse vnus creator. Sed pater & filius non sunt vnus spirator, sed duo spiratores, vt à multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilar. qui dicit in * 2. de Trin. quod spiritus sanctus à patre & filio auctoribus confitendus

non remote à fine libri.

fitendus est. Ergo pater & filius non sunt vnum principium Spiritus sancti.

c. 14. in fin. to. 3. SED contra est, quod August. dicit in * 5 de Trinit. quod pater & filius non sunt duo principia, sed vnum principium spiritus sancti.

RESPONDEO dicendum, quod pater & filius in omnibus vnum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Vnde, cum in hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponantur relatiue, sequitur quod pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Quia cum hoc nomen, principium, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiectiue. Et quia adiectiuum non determinatur per adiectiuũ non potest conuenienter dici, quod pater & filius sint vnum principium spiritus sancti: nisi vnum intelligatur quasi aduerbialiter positum, vt sit sensus, sunt vnum principium, id est, vno modo. Sed simili ratione posset dici pater duo principia, filij & spiritus sancti, id est, duobus modis. Dicendum est ergo, quod licet hoc nomen principium, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantiui: sicut hoc nomen, pater & filius etiam in rebus creatis. Vnde numerum accipit à forma significata, sicut & alia substantiua. Sicut igitur pater & filius sunt vnus Deus, propter
204 vnitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus e: ita sunt vnum principium spiritus sancti, propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium.

Ad primum ergo dicendum, quod si attendatur virtus spiratiua, spiritus sanctus procedit à patre, & filio, in quantum sunt vnum in virtute spiratiua, quæ quodammodo significat naturam cum proprie- *in sol. ad 7. arg. huius art.* tate, vt infra * dicitur. Neque est inconueniens, vnam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est vna natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à patre, & filio, vt duorum.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, designatur vna proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur, quod propter plures proprietates possit dici pater plura principia: quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum relatiuas proprie

proprietates non attenditur in diuinis similitudo, vel dissimilitudo, sed secundum essentiam *r*. Vnde sicut 393 pater non est similior sibi, quam filio: ita nec filius similior patri, quam spiritus sanctus. 2 r3. b

Ad quartum dicendum, quod hæc duo, scilicet Pater & filius, sunt vnum principium quod est pater; aut vnum principium quod non est pater: non sunt contradictorie opposita. Vnde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, pater & filius sunt vnum principium: hoc quod dico, principium, non habet determinatam suppositionem; immo confusam pro duabus personis simul. Vnde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quod hæc etiam est vera, Vnum principium spiritus sancti est pater & filius: quia hoc quod dico, principium, non supponit pro vna persona tantum, sed indistincte pro duabus, vt dictum * est. *in solut.*

Ad sextum dicendum, quod conuenienter potest dici, quod pater & filius sunt idem principium, secundum quod ly principium, supponit confuse & indistincte pro duabus personis simul. *prae. arg.*

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod pater & filius, licet sint vnum principium spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum: sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, creato: quia spiritus sanctus procedit à patre & filio vt sunt duæ personæ distinctæ: (vt dictum * est) non autem creatura procedit à tribus personis vt sunt personæ distinctæ, sed vt sunt vnum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod quia spirans adiectiuum est: spirator vero substantiuum possumus dicere, quod pater & filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum; nō autem duo spiratores, propter vnam spirationem. Nam adiectiua nomina habent numerum secundum supposita: substantiua vero à seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilar. * dicit quod spiritus sanctus est à patre & filio auctoribus, exponendum est quod ponitur substantiuum pro adiectiuo. *in sol. ad. 1. arg. huius ar.* *loco citato in argum.*

QVÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est amor, in duos articulos diuisa.

DEinde quæritur de nomine amoris.
ET CIRCA hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum amor sit proprium nomen S. sancti?
¶ Secundò, vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto?

198 Art. 1. *Vtrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti?*

*1. dist. 10. a. 3. & d. 27. q 2. a. 2. q. 2. co. & ve. q. 4. ar. 2. 7. * c. 17. ex- te medium to. 3.* AD primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit proprium nomen spiritus sancti. Dicit enim Aug. * 15. de Trin. Nescio cur sicut sapientia dicitur & pater & filius & spiritus sanctus, & simul omnes non tres, sed vna sapientia: non ita & charitas dicatur pater & filius & spiritus sanctus, & simul omnes vna charitas. Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, & de omnibus in communi, singulariter est nomen proprium alicuius personæ. Ergo hoc nomen amor, non est proprium spiritus sancti?

¶ 2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur vt persona subsistens: sed vt actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen spiritus sancti.

¶ 3. Præterea, Amor est nexus amantium: quia secundum Dion. * 4. cap. de diu. nom. est quædam vis vnitiua. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur spiritus sanctus procedat à patre & filio (sicut ostensum est †) videtur quod non sit amor aut nexus patris & filij

par. 1. non remote an- te fin.

q 36. a. 2.

¶ 4. Præterea, Cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, & spiritus à spiritu. Quod est inconueniens.

Hom. 30. in euang. cir. princ. illius. SED contra est, quod Gregorius dicit in * homil. Pentecostes, Ipse spiritus sanctus est amor.

RESPONDEO dicendum, quod nomen amoris in diuinis sumi potest essentialiter & personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen spiritus sancti: sicut verbum est proprium nomen filij.

q. 27. a. 2. 3 4. & 5. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod cum in diuinis, vt supra ostensum * est, sint duæ processiones: vna per modum intellectus, quæ est processio verbi: alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris: quia prima est nobis magis nota ad singula significanda, quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinuenta: non autem in processione voluntatis. Vnde & quibusdam circumlocutionibus vtimur ad significandam personam procedentem: & relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, & processionis & spirationis nominibus nominantur, vt supra dictum * est: quæ

q. 27. a. 4. ad 3.

quæ tamen sunt magis nomina originis, quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter secundum vtramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio (vt ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente: ita quod cum aliquis seipsum intelligit & amat, est in seipso; non solum per identitatem rei, sed etiam vt intellectum in intelligente, & amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinuenta ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, vt patet in hoc quod dico intelligere: & sunt etiam alia vocabula adinuenta ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere, & verbum. Vnde in diuinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens: sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit. Ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principij verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter diligere & amare, quæ importat habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quæ important habitudinē ipsius impressionis, vel affectionis rei amatæ, quæ prouenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut è conuerso. Et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris & dilectionis: sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore, vel dilectione non importatur, nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor & diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia & intelligere. In quantum vero his vocabulis vtimur ad exprimendam habitudinem eius rei, quæ procedit per modum amoris ad suum principium, & è conuerso: ita quod per amorem intelligatur amor procedens, & per diligere intelligatur spirare amorem procedentem: sic amor est nomen personæ: & diligere, vel amare est verbum notionale, sicut dicere, vel generare.

Ad primum ergo dicendum, quod Aug. loquitur de charitate, secundum quod essentialiter sumitur in diuinis, vt dictum * est.

Ad secundum dicendum, quod intelligere & velle

* in corpore art. 9. 34. a. 2. ad & 4.

& amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta: sunt tamen actiones manentes in agentibus (vt supra dictum* est) ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad obiectum. Vnde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, & verbum cordis manens in dicente: tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet: quia tam verbum, quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur, quod spiritus sanctus est amor patris in filium, vel in quidquam aliud: non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam: sicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

*q.14.a.4.

Ad tertium dicendum, quod spiritus sanctus dicitur esse nexus patris & filij, in quantum est amor: quia cum pater amet vnica dilectione se & filium, & è conuerso, importatur in spiritu sancto (prout est amor) habitudo patris ad filium, & è conuerso, vt amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod pater & filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor qui est spiritus sanctus, ab vtroque procedat. Secundum igitur originem spiritus sanctus non est medius, sed tertia in trinitate persona. Secundum vero prædictam habitudinem est medius nexus duorum, ab vtroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod sicut filio licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere conuenit ei vt verbo procedenti: ita licet spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen conuenit ei, quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum, quia sic diligit essentialiter vt amor procedens, non vt à quo procedit amor.

199 Art. 2. *Vtrum Pater & Filius diligant se Spiritu sancto?*

1.d.14.q.1. art.1. co. & di. 32. q.1. a.1. & 4. cõ.c.23.fin. & po. q. 2. a.3.11. & q. 9.a.9.13.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod pater & filius non diligant se spiritu sancto. Aug. enim in 7. de * Trinit. probat quod pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut filius est sapientia genita: ita spiritus sanctus est amor procedens, vt dictum est †. Ergo pater & filius non diligunt se amore procedente, qui est spiritus sanctus.

*ca.1.in fin. præsertim, to.3. † a.prec. & q.37.ar.3.

¶ 2. Præterea, Cum dicitur, pater & filius diligunt se spiritu sancto: hoc verbum diligere, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter: quia pari ratione posset dici, quod pater intelligit filio. Neq; etiã

secundum

secundum quod sumitur notionaliter: quia pari ratione posset dici, quod pater. & filius spirant spiritu sancto, vel quod pater generat filio. Ergo nullo modo hæc est vera, pater & filius diligunt se Spiritu sancto.

¶ 3. Præterea, Eodem amore pater diligit filium & se & nos. Sed pater non diligit se spiritu sancto: quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus. Non enim potest dici, quod pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici, quot diligat se spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus sanctus: quia importatur respectus ad creaturam: & ita ad essentiam pertinet. Ergo & hæc est falsa, pater diligit filium Spiritu Sancto.

SED contra est, quod August. dicit 6.* de tri. quod Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit. *l.6. de tri. c.5. circa prin.a.3.*

RESPONDEO dicendum, quod circa hanc quæstionem difficultatem affert, quod cum dicitur, pater diligit filium Spiritu sancto: cum ablatiuus construatur in habitudine alicuius causæ, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi & patri & filio: quod est omnino impossibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, pater & filius diligunt se Spiritu sancto. Et dicunt hanc esse retractatam ab Aug.* in suo simili: cum scilicet retractauit istam pater est sapiens sapientia genita. Quidam vero dicunt quod est propositio impropria: & est sic exponenda, pater diligit filium Spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam vero dixerunt, quod ablatiuus iste construitur in habitudine signi: vt sit sensus, Spiritus sanctus est signum quod pater diligat filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus vt amor. Quidam vero dixerunt quod ablatiuus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor, quo formaliter pater & filius se inuicem diligunt. Quidam vero dixerunt, quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatē accesserunt. Vnde ad huius euidentiam sciendum est, quod cum res communiter denominentur à suis formis, sicut album ab albedine, & homo ab humanitate: omne illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Vt si dicam, iste est indutus vestimento: iste ablatiuus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actio- *l.1 retra.c.26. aliquantulum à pr. to.1.*

nis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quod ignis est calefaciens calefactione: quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus, quod arbor est florens floribus: quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quod cum diligere in diuinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, & notionaliter: secundum quod essentialiter sumitur: sic pater & filius non diligunt se Spiritu
lib. 15. de trin. c. 7. in ter. pri. & mediū to. 3. sancto, sed essentia sua. Vnde August.* in 15. de Trin. Quis audet dicere patrem, nec se, nec filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum? Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud, quam spirare amorem: sicut dicere est producere verbum, & florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio se & creaturam. Et pater & filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, & se & nos.

Ad primum ergo dicendum, quod esse sapientem, & intelligentem, in diuinis non sumitur nisi essentia-
198 liter c. Et ideo non potest dici, quod pater sit sapiens, vel intelligens filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere, quod Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, vt dictum est *.
in h. art.

Ad secundum dicendum, quod quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, & ab effectu: sicut possumus dicere, quod arbor est florens floritione & floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus, quod arbor producit florē flore, sed productione floris. In hoc igitur, quod dico, spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Vnde non possumus dicere, quod pater spiret Spiritu sancto, vel generet filio. Possumus autem dicere, quod pater dicit verbo tamquam persona procedente, & dicit dictione tamquam actu notionali: quia dicere importat determinatam personam procedentem: cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod pater diligit filium Spiritu sancto tamquam persona procedente, & ipsa dilectione tamquam actu nationali.

Ad

Ad tertium dicendum, quod pater non solum filium, sed etiam se & nos diligit Spiritu sancto: quia (vt dictum * est) diligere provt notionaliter sumitur, non solum importat productionem diuinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Vnde sicut pater dicit se & omnem creaturam verbo quod genuit, in quantum verbum genitum sufficienter repræsentat patrem & omnem creaturam: ita diligit se & omnem creaturam Spiritu sancto, in quantum Spiritus sanctus procedit vt amor bonitatis primæ, secundum quam pater amat se & omnem creaturam. Et sic etiam patet, quod respectus importatur ad creaturam, & in verbo e, & in amore procedente 192
quasi secundario, in quantum scilicet bonitas & veritas diuina est principium intelligendi & amandi omnem creaturam.

in isto a.

QVÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum, in duos articulos diuisa.

Consequenter quæritur de dono.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum donum possit esse nomen personale?

¶ Secundo, vtrum sit proprium Spiritus sancti?

Art. 1. *Vtrum donum sit nomen personale?* 200

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in diuinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in diuinis. Dicit enim August. * 15. de Trin. quod Spiritus sanctus ita datur, sicut Dei donum: vt etiam seipsum det, sicut Deus. Ergo donum nõ est nomen personale.

¶ 2. Præterea, Nullum nomen personale conuenit essentiæ diuinæ. Sed essentia diuina est donum quod pater dat filio, vt patet per Hilar. * 8. de Trinit. Ergo donum non est nomen personale.

¶ 3. Præterea, Secundum Damasc. † nihil est subiectum aut seruiens in diuinis personis. Sed donum importat quamdam subiectionem, & ad eum cui datur, & ad eum à quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

¶ 4. Præterea, Donum importat respectum ad creaturam. Et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, vt pater & filius. Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est, quod August. * dicit 15. de Trin. Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro: sic donum à

lib. 15. de tri. c. 19. à me. t. 3.

l. 8. circa medium & pau. post.

† Colligitur ex l. 4. c. 19. à med. & l. 3. c. 21.

lib. 15. de tri. c. 19. à me. t. 3.

num Spiritus sancti nihil aliud est quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo & donum.

RESPONDEO dicendum, quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem, & ad id à quo datur, & ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo nisi esset eius: & ad hoc alicui datur, vt eius sit. Persona autem diuina dicitur esse alicuius: vel secundum originem, sicut filius est patris: vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimus id quo libe-
a2 8 re possumus vti vel frui, vt volumus. Et per hunc modum diuina persona non potest haberi nisi à rationali creatura Deo coniuncta. Aliæ autem creaturæ moueri quidem possunt à diuina persona: non tamen sic, quod in potestate earum sit frui diuina persona, & vti effectus eius. Ad quod quandoq; pertingit rationalis creatura: vt puta cum sic fit particeps diuini verbi & procedentis amoris, vt posit libere Deum vere cognoscere & recte amare. Vnde sola creatura rationalis potest habere diuinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute peruenire. Vnde oportet quod hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic diuinæ personæ competit dari & esse donum.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum in quantum est suiipsius, vt potens se vti, vel potius frui: sicut & homo liber dicitur esse suiipsius. Et hoc est quod Augustin. dicit super Ioann. Quid tam tuum est quam tu? Vel dicendum, & melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hos esse huius dicitur multipliciter. Vno modo per modum identitatis, sicut dici August. super Ioann. Et sic donum non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quod Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius, vt possessio vel seruus. Et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur à dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum. Et sic filius est patris, & Spiritus sanctus vtriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, & est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quod essentia dicitur esse donum patris primo modo: quia essentia est patris per modum identitatis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod donum secundum quod est nomen personale in diuinis, non importat subiectionem: sed originem tantum in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum, cui datur, importat liberum vsum vel fruitionem, vt dictum* est. *in co. ar.*

Ad quartum dicendum, quod donum non dicitur ex eo, quod actu datur, sed in quantum habet aptitudinem vt possit dari. Vnde ab æterno diuina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc, quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale: sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personæ, vt supra dictum* est. **q. 29. a. 4. & q. 34. a. 3. ad 1.*

Art. 2. *Vtrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod donum non sit proprium nomen spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur Isai. 9. Filius datus est nobis. Ergo esse donum conuenit filio, sicut spiritui sancto. 201 *1. d. 18. a. 1. Et ver. q. 7. a. 3. 5.*

¶ 2. Præterea, omne nomen proprium alicuius personæ significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen, donum non significat proprietatem aliquam spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

¶ 3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis. Sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

Sed contra est, quod Aug. dicit in* 4. de Trin. Sicut natum esse est filio à patre esse, ita spiritum sanctum donum Dei esse, est à patre & filio procedere. Sed spiritus sanctus sortitur proprium nomen in quantum procedit à patre, & filio. Ergo & donum est proprium nomen spiritus sancti. ** 4. de tri. cap. 20. à med. t. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod donum secundum quod personaliter sumitur in diuinis, est proprium nomen spiritus sancti.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod donum proprie est datio irredibilis, secundum Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis. Et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid: quia volumus ei bonum. Primum ergo, quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Vnde manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Vnde cum spiritus sanctus procedat vt amor (vt sicut iam dictum* est) procedit in ratione doni primi. Vnde *q. 37. a. 1.*

† *l. 15. de Tri. c. 29. ante me. t. 3* dicit Aug.† 15. de Trinit. quod per donum quod est Spiritus sanctus, multa propria dona diuiduntur membris Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principij, dicitur proprie imago, licet etiã Spiritus sanctus sit similis patri: ita etiam Spiritus sanctus quia à patre procedit vt amor, dicitur proprie donum, licet etiam filius detur. Hoc enim ipsum, quod filius datur, est ex patris amore, secundum illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.

Ad secundum dicendum, quod in nomine doni importatur, quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in
200 b d actu, non potest dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis e. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

QVÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos diuisa.

Post ea quæ de personis diuinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, & ad proprietates, & ad actus notionales, & de cõparatione ipsarũ adinuicem.

QVANTVM igitur ad primum horum octo quæruntur.

¶ Primo, vtrum essentia in diuinis sit idem quod persona?

¶ Secundo, vtrum dicendum sit, quod tres personæ sunt vnius essentiæ?

¶ Tertio, vtrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari?

¶ Quarto, vtrum adiectiua notionalia, aut verba vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretiue acceptis?

¶ Quinto, vtrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis?

¶ Sexto, vtrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis?

¶ Septimo, vtrum essentialia attributa sint appropriandia personis?

¶ Octauo, quod attributum cuique personæ debeat appropriari?

Art. I.

Art. 1. *Utrum in diuinis essentia sit idem quod persona?* 202

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in diuinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quod sit tantum vnum suppositum vnius naturæ: vt patet in omnibus substantiis separatis. Eorum enim quæ sunt idem re, vnum multiplicari non potest quin multiplicetur & reliquum. Sed in diuinis est vna essentia, & tres personæ, vt ex *supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona. *Sup. q. 3. a. 3. Et 1. d. 34. q. 1. a. 1.* *q. 30. a. 2. & q. 28. a. 3.*

¶ 2. Præterea, Affirmatio & negatio simul & semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio & negatio verificantur de essentia & persona. Nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona & essentia non sunt idem.

¶ 3. Præterea, Nihil subiicitur sibiipsi. Sed persona subiicitur essentiæ. Vnde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

SED contra est, quod Aug. * dicit 7. de Trin. Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris. *lib. 7. de trin. c. 6. cir. princ.*

RESPONDEO dicendum, quod considerantibus diuinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum * est enim supra, quod diuina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia & suppositum, quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere: quia multiplicatis personis diuinis, essentia retinet vnitatē. Et quia vt *Boët. dicit, Relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in diuinis differre essentiam & personam, quarū relationes dicebant esse assistentes: considerantes in relationibus, solum quod ad alterum sunt, & non quod res sunt. Sed (sicut supra * ostensum est) sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia diuina. Ex quo sequitur, quod in Deo non sit aliud essentia, quam persona secundum rem; & tamen quod personę realiter abinuicem distinguantur. Persona enim (vt dictum * supra) significat relationem, prout est subsistens in natura diuina. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum *e.* Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet vna essentia & tres personæ. *to. 3. q. 3. ar. 3. Boët. lib. de tri. non procul à fine. q. 28. a. 2. q. 29. a. 4.* 166

Ad primum ergo dicendum, quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes: sed

oportet

oportet quod sit per essentialia principia: quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In diuinis autem relationes sunt subsistentes. Ideo secundum quod habent oppositionem adinuicem, possunt distinguere supposita: neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur abinuicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod in quantum essentia & persona in diuinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de vno, quod negatur de altero: & per consequens quod supposito vno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quod rebus diuinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum: vt
68 supra dictum est *e*. Et quia naturæ rerum creatarum
70 indiuiduantur per materiam quæ subiicitur naturæ speciei: inde est quod indiuidua dicuntur subiecta vel supposita vel hypostases. Et propter hoc etiam diuinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

203 Art. 2. *Vtrum sit dicendum tres personas esse vnius essentiæ?*

1.d.34.q. 1.a.2.
AD secundum sic proceditur. Videtur, quod non sit dicendum, tres personas esse vnius essentiæ. Dicit

*in fi. 4. fol. à principio numerati.
enim Hilar. in* lib. de synodis, quod pater & filius & spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero vnum. Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personæ non sunt vnius essentiæ.

¶ 2. Præterea, Non est affirmandum aliquid de diuinis, quod auctoritate Scripturæ sacræ non est ex-

c. 1. parum à prin. & paulo post idem repetitur.
pressum. Vt patet per Dionys.* 1. cap. de diuin. nom. Sed numquam in Scriptura sacra exprimitur, quod pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

¶ 3. Præterea, Natura diuina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere, quod tres personæ sunt vnius naturæ.

¶ 4. Præterea, Non consueuit dici, quod persona sit essentiæ. Sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque conuenienter videtur dici, quod tres personæ sunt vnius essentiæ.

l. 7. de tri. c. 6. paulo post medio.3.
¶ 5. Præterea, Aug.* dicit, quod non dicimus tres personas esse ex vna essentia, ne intelligatur in diuinis aliud esse essentia & persona. Sed sicut præpositiones sunt transitiuæ, ita & obliqui. Ergo pari ratione nõ est dicendum, quod tres personæ sunt vnius essentiæ.

¶ 6. Præterea, Id quod potest esse erroris occasio, non

non est in diuinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ vnius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio. Quia, vt Hilarius dicit in * lib. de synodo, vna substantia patris & filij prædicata, aut vnum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut diuisam vnam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quę à duobus & vsurpata sit & assumpta. Non est ergo dicendum, tres personas esse vnius substantiæ. *l. de synodo in tertio fol. à princ. lib.*

SED contra est, quod Aug. dicit in * lib. 3. contra Maximinum, quod hoc nomen, omousion, quod in Concilio Niceno aduersus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse vnius essentiæ. *l. 3. contr. Maximi. c. 14. ante med. t. 6.*

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est*) intellectus noster res diuinas nominat: non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modū in rebus creatis inuentum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam indiuiduatur; & sic natura se habet vt forma, indiuiduū autē vt suppositum formæ: propter hoc etiam in diuinis quantum ad modum significandi, essentia significatur vt forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma, sicut sanitatē vel pulchritudinē hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicuius adiectiui, quod designat illam formam. Vt cum dicimus, ista mulier est egregiæ formæ, iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in diuinis multiplicatis personis non multiplicatur essentia, dicimus vnam essentiam esse trium personarum, & tres personas vnius essentiæ: vt intelligantur isti genitiui construi in designatione formæ. *q. 13. a. 1. & 11.*

Ad primum ergo dicendum, quod substantia sumitur pro hypostasi, & non pro essentia.

Ad secundum dicendum, quod licet tres personas esse vnius essentiæ, non inueniatur in sacra Scriptura per hæc verba: inuenitur tamen quantum ad hunc sensum. Sicut ibi, Ego & pater vnum sumus. Et, Ego in patre, & pater in me est. Et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum, quod quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur: possunt dici aliqua vnius naturæ, quæ conueniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia. Sed vnius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est vnum esse. Et ideo magis exprimitur vnitas diuina per hoc, quod dicitur

dicitur quod tres personæ sunt vnius essentiæ, quam si diceretur, quod sunt vnius naturæ.

Ad quartum dicendũ, quod forma absolute accepta consueuit significari, vt eius cuius est forma, vt virtus Petri. E conuerso autem res habens formam aliquam non consueuit significari vt eius, nisi cum volumus determinare siue designare formam. Et tunc requiruntur duo genitiui, quorum vnus significet formam, & alius determinationem formæ: vt si dicatur, Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur vnus genitiuus habens vim duorum genitiuorum: vt cum dicitur, vir sanguinum est iste, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia diuina significatur vt forma respectu personæ, conuenienter essentia personæ dicitur: non autem è conuerso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ: vt si dicatur quod pater est persona diuinæ essentiæ, vel quod tres personæ sunt vnius essentiæ.

Ad quintum dicendum, quod hæc propositio, ex, vel, de, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium actiuum. Aliquid tamen est sua forma, vt patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus, tres personas vnius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quam persona. Quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

l. de syno. in vlt. fo. ante fi. li. Ad sextum dicendum, quod sicut Hilar. * dicit in lib. de synod. male sanctis rebus præiudicatur, si quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si male intelligitur omousion, quid ad me bene intelligentem? Sit ergo vna substantia ex vna geniti proprietate, non sit autem ex portione, aut ex vnione; aut ex communione.

204 Art. 3. *Vtrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.*

1. dis. 42. a. 2. 5. Et Boët. de tri. q. 1. ar. 4. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia (vt hoc nomen Deus) non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur vt habens humanitatem, ita Deus significatur vt habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dij.

¶ 2. Præterea, Genes. 1. vbi dicitur, in principio creauit Deus cœlum & terram, Hebraica veritas habet,

bet, Elohim: quod potest interpretari, dij siue iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dij, & non vnus Deus.

¶ 3. Præterea, Hoc nomen (cum absolute dicatur) videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim August. in * lib. de doct. Christ. Res quibus fruendum est, sunt pater & filius & spiritus sanctus. Ergo & alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis. li. 1. de doct. Christiana c. 5. to. 3.

¶ 4. Præterea, Sicut hoc nomen, Deus, significat habentem deitatem: ita hoc nomen, persona, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

SED contra est, quod dicitur Deut. 6. Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus vnus est.

RESPONDEO dicendum, quod nominum essentialium quędam significant essentiam substantiue, quædam vero adiectiue. Ea quidem quæ substantiue essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, & non pluraliter. Quæ vero adiectiue essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiua significant aliquid per modum substantiæ, nomina vero adiectiua significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subiecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet vnitatem vel multitudinem. Vnde & singularitas vel pluralitas nominis substantiui attenditur secundum formā significatam per nomen *e*. Accidentia autem sicut esse habent in 179
subiecto, ita ex subiecto suscipiunt vnitatem, vel multitudinem *e*. Et ideo in adiectiuis attenditur singula- 798
ritas & pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non inuenitur vna forma in pluribus suppositis, nisi vnitate ordinis, vt forma multitudinis ordinatæ. Vnde nomina significantia talem formam si sint substantiua, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiua. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus, aut populus: dicimus tamen, quod plures homines sunt collegiati. In diuinis autem essentia diuina significatur per modum formæ, vt dictum * est. Quæ quidem simplex q. 3. ar. 3.
est maxime vna, vt supra † ostensum est. Vnde † q. 3. a. 7.
nomina significantia diuinam essentiam substan- & q. 11. ar.
tiue, singulariter, & non pluraliter de tribus per- 4.
sonis prædicantur. Hæc igitur est ratio, quare Sortem & Platonem & Ciceronem dicimus tres ho-

mines

mines; patrem autem & filium & spiritum sanctum non dicimus tres deos, sed vnum Deum: quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates, in tribus autem personis est vna diuina essentia. Ea vero quæ significant essentiam adiectiue, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos & increatos & immensos, si adiectiue sumantur. Si vero substantiue sumantur, dicimus vnum increatum, immensum & æternum, vt Athan.* dicit.

in Symbolo suo fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantiue: sed habens deitatem dicitur adiectiue. Vnde licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dij.

Ad secundum dicendum, quod diuersæ linguæ habent diuersum modum loquendi. Vnde sicut propter pluralitatem suppositorum, Græci dicunt tres hypostases: ita & in Hebræo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque Deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, res, est de transcendentibus. Vnde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in diuinis: secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Vnde August. * dicit ibidem, quod eadem Trinitas quædam summa res est.

loc. cit, in art.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia vel natura, sed personalitas. Vnde cum sint tres personalitates, id est tres personales proprietates in patre & filio & spiritu sancto: non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

205 Art. 4. *Vtrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona?*

1. d. 4. q. 1. ar. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia concretiua non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Deus genuit Deum. Quia (vt sophistæ dicunt) terminus singularis idem significat & supponit. Sed hoc nomen, Deus, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, vt dictum est *. Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, & non pro persona.

ar. prec. & q. 13. a. 9.

¶ 2. Præterea, Terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato, ratione

tione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomé, Deus, supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, Deus genuit: non potest iste terminus, Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

¶ 3. Præterea, Si hæc est vera, Deus genuit, quia pater generat: pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generans, & Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint duo dij.

¶ 4. Præterea, Si Deus genuit Deum: aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum: quia vt Aug. dicit in * 1. de Trin. nulla res generat se ipsam. Neque alium Deum: quia non est nisi vnus Deus. Ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

l. 1. de tri. c. 1 ante med. to. 3.

¶ 5. Præterea, Si Deus genuit Deum: aut Deum qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deum qui est Deus pater, ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater, ergo Deus est qui non est Deus pater. Quod est falsum. Non ergo potest dici quod Deus genuit Deum.

Sed contra est, quod in symbolo dicitur, Deum de Deo.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod hoc nomen, Deus, & similia proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione diuinæ simplicitatis: quæ requirit, quod in Deo idem sit habens, & quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, Deus, significat diuinam essentiam, vt in habente ipsam, sicut hoc nomén homo, humanitatem significat in supposito: alij melius dixerunt, quod hoc nomen Deus, ex modo significandi habet vt proprie possit supponere pro persona, sicut & hoc nomen, homo. Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, vt cum dicitur, Deus creat: quia hoc prædicatum competit 243
subiecto, ratione formæ significatæ, quæ est deitas. 182
Quandoq; vero supponit personam vel vnam tantum, vt cum dicitur, Deus generat: vel duas, vt cum dicitur, Deus spirat: vel tres, vt cum dicitur, Regi seculorum immortali, inuisibili, soli Deo, &c. 1. Thimoth. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, Deus,

Deus, licet conueniat cum terminis singularibus, in hoc quod forma significata non multiplicatur: conuenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata inuenitur in pluribus suppositis. Vnde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit contra illos, qui dicebant, quod hoc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, quam hoc nomen, homo. Quia enim forma significata per hoc nomen, homo, id est humanitas, realiter diuiditur in diuersis suppositis, per se supponit pro persona, etiam si nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Vnitas autem, siue communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem *a*. Vnde iste terminus, homo, non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius
207 additi: vt cum dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia diuina, est vna & communis secundum rem. Vnde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Vnde cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, Deus, pro persona patris. Sed cum dicimus, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filij. Vnde datur intelligi, quod generatio repugnet diuinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filij, vera erit locutio: vt si dicatur, Deus genitus non generat. Vnde etiam non sequitur, est Deus generans, & Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas: vtputa si dicamus, pater est Deus generans, & filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dij: quia pater & filius sunt vnus Deus, vt di-
art. præc. ctum est *.

Ad quartum dicendum, quod hæc est falsa, pater genuit se Deum: quia ly se (cum sit reciprocum) refert idem suppositum. Neque est contrarium quod
qua est 66. Augustinus * dicit ad Maximum, quod Deus pater ge-
paulo ante nuit alterum se. Quia ly se, vel est casus ablatiui, vt
med. to. 2. sit sensus, genuit alterum à se: vel facit relationem simplicem, & sic refert identitatem naturæ: sed est impropria vel emphatica locutio: vt sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter & hæc est falsa, genuit alium Deum: quia licet filius sit alius à patre

(vt

(vt supra dictum * est:) non tamen est dicendum *q.31.a.2.* quod sit alius Deus: quia intelligeretur quod hoc adiectiuum, alius, poneret rem suam circa substantiuum, quod est Deus: & sic significaret distinctio deitatis. Quidam tamen concedũt istam, genuit alium Deum: ita quod ly alius, sit substantiuum, & ly Deus, appositiue construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, & euitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum, quod hæc est falsa, Deus genuit Deum, qui est Deus pater. Quia cum ly pater, appositiue construatur cum ly Deus, restringit ipsum ad standum pro persona patris: vt sit sensus, genuit Deum qui est ipse pater: & sic pater esset genitus. Quod est falsum. Vnde negatiua est vera, genuit Deũ, qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiua, sed aliquid esse interponendum: tunc è conuerso affirmatiua esset vera, & negatiua falsa: vt sit sensus, genuit Deum, qui est Deus, qui est pater. Sed hæc est extorta expositio. Vnde melius est, quod simpliciter affirmatiua negetur, & negatiua cõcedatur. Propositiuus tamen dicit quod tam negatiua, quam affirmatiua est falsa: quia hoc relatiuum, qui, in affirmatiua potest referre suppositum: sed in negatiua refert & significatum & suppositum. Vnde sensus affirmatiuæ est, quod esse Deum patrem, cõueniat personæ filij. Negatiuæ vero sensus est, quod esse Deum patrem, non tantum remoueatur à persona filij, sed etiam à diuinitate eius. Sed hoc irrationabile videtur: cum * secundum Philosophum de eodem, *lib. 2. periher. ex c. vlt. to. 1.* de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Art. 5. *Vtrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere per persona?*

206

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod nomina *1.d. 5.q. 1. ar. 1.* essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Essentia generat essentiam. Dicit enim August. * septimo de Trinitate, *c. 1. circa fin. & c. 2. in princip. to. 3.* Pater & filius sunt vna sapientia, quia vna essentia; & sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.

¶ 2. Præterea, Generatis nobis, vel corruptis generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed filius generatur. Ergo cum essentia diuina sit in filio, videtur quod essentia diuina generetur.

¶ 3. Præterea, Idem est Deus, & essentia diuina, vt ex supra dictis patet *. *q.3.a.3. & 4.* Sed hæc est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est †. *† ar. præc.* Ergo hæc est vera, Essentia generat essentiam.

¶ 4. Præte

¶ 4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia diuina est pater. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

¶ 5. Præterea, Essentia est res generans, quia est pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, & non generans. Quod est impossibile.

c.10. decli-nando ad finem to.3. † c.1. ante med. to.3.

¶ 6. Præterea, August. dicit in * 4. de Trin. Pater est principium totius deitatis. Sed non est principium, nisi generando, vel spirando. Ergo pater generat, vel spirat deitatem.

SED contra est, quod August. dicit in † 1. de Trinit. quod nulla res generat seipsam. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam: cum nihil sit in Deo, quod distinguatur à diuina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Concil. Lat. sub Inn. III c.2. refertur in c. Damnamus, extr. de sum. Tri. * ar. prec.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc errauit Abbas Ioachim: asserens quod sicut dicitur, Deus genuit Deum: ita potest dici quod essentia genuit essentiam: considerans quod propter diuinam simplicitatem non est aliud Deus, quā diuina essentia. Sed in hoc deceptus fuit: quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, vt dictum est *. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas: non tamen est idem modus significandi vtrobique. Nam hoc nomen, Deus, quia significat diuinam essentiam, vt in habente: ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine Deus: vt dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est*. Sed hoc nomen, essentia, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona: quia significat essentiam, vt formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab inuicem distinguntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentia diuina, sicut est distinctio in suppositis.

ar. prec.

Ad primum ergo dicendum, quod ad exprimendam vnitatem essentiæ & personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt, quam proprietas locutionis patiatur. Vnde huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ: vt scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia: vt cum dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, Filius qui est essentia,

essentia,& sapientia, est de patre,qui est essentia, & sapientia e. In his tamen nominibus abstractis est b
quidam ordo attendendus:quia ea,quæ pertinent ad 208
actum,magis propinque se:habent ad personas: quia 216
actus sunt suppositorum. Vnde minus impropria est b
ista,natura de natura,vel sapientia de sapientia,quam essentia de essentia.

Ad secundum dicendum,quod in creaturis generatum non accipit naturam eamdem numero, quam generans habet: sed aliam numero,quæ incipit in eo esse per generationem de nouo, & desinit esse per corruptionem. Et ideo generatur & corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eamdem naturam numero accipit,quam generans habet. Et ideo natura diuina in filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus & diuina essentia sint idem secundum rem:tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diuersimode de vtroque.

Ad quartum dicendum,quod essentia diuina prædicatur de patre per modum identitatis, propter diuinam simplicitatem; nec tamen sequitur quod possit supponere pro patre,propter diuersum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum vnum prædicatur de altero,sicut vniuersale de particulari.

Ad quintum dicendum,quod hæc est differentia inter nomina substantiua & adiectiua:quia nomina substantiua ferunt suum suppositum; adiectiua vero non:sed rem significatam ponunt circa substantiuum. Vnde sophistæ dicunt quod nomina substantiua supponunt;adiectiua vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiua possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam e.Sed ponitur circa suppositum im- b
portatum per nomen substantiuum.Sed notionalia & 210
personalia adiectiua non possunt prædicari de essentia,nisi aliquo substantiuo adiuncto. Vnde non possumus dicere,quod essentia est generans:possumus tamen dicere, quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res & Deus supponant pro persona; non autem si supponant pro essentia. Vnde non est contradictio,si dicatur quod essentia est res generans, & res non generans,quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quod deitas in quantum est

est vna in pluribus suppositis, habet quamdam conuenientiam cum forma nominis collectiui. Vnde cum dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro vniuersitate personarum: in quantum scilicet in omnibus personis diuinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius: sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis: non quia eam generet & spiret: sed quia eam generando, & spirando communicat.

207 Art. 6. *Vtrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus?*

1. dis. 48. q. 2. a. 2. ad 5

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, vt dicatur, Deus est tres personæ, vel est trinitas. Hæc enim est falsa, homo est omnis homo: quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Sors est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est trinitas, pro nullo suppositorum naturæ diuinæ verificari potest. Neque enim pater est trinitas, neque filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, Deus est trinitas.

¶ 2. Præterea, Inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentali prædicatione; vt cum dico, animal est homo. Accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, Deus, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, vt Damascen. dicit.* Ergo videtur quod nomina personarum non possunt prædicari de hoc nomine Deus, nisi accidentaliter.

lib. 3. orth. fid. cap. 4. cir. prin.

SED contra est, quod August.† dicit in lib. de fide ad Petrum, Credimus vnum Deum vnam esse diuini nominis trinitatem.

† in serm. 129. de tēp. est serm. 2. in Cœna Dom.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut iam dictum est*) licet nomina personalia vel notionalia adiectiua non possunt prædicari de essentia: tamen substantiua possunt propter realem identitatem essentiæ, & personæ. Essentia autem diuina non solum idem est realiter cum vna persona, sed cum tribus. Vnde & vna persona & duæ & tres possunt de essentia prædicari: vt si dicamus, essentia est pater & filius & Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, Deus, per se habet quod supponat pro essentia (vt dictum est*) ideo sicut hæc est vera, essentia est tres personæ, ita hæc est vera, Deus est tres personæ.

** ar. præc.*

ar. 4. huius quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod (sicut supra dictum est †) hoc nomen, homo, per se habet suppo-

† ar. 4. huius qu. ad 3.

nere

nere pro persona: sed ex adiuncto habet, quod stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, homo est omnis homo: quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, Deus, per se habet quod stet pro essentia. Vnde licet pro nullo suppositorum diuinæ naturæ hæc sit vera, Deus est trinitas: est tamen vera pro essentia. Quod non attendens Porretanus, eam negauit.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, Deus vel diuina essentia est pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori: quia in diuinis non est vniuersale & singulare. Vnde sicut 18
est per se ista, Pater est Deus: ita & ista, Deus est pater: & nullo modo per accidens.

Art. 7. *Vtrum nomina essentialia sint appropriandæ personis?* 208

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia non sint approprianda personis. *1.d.31.q.1. ar.2.* Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in diuinis: quia vt Hieron.* dicit, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi, quod vel illi tantum personæ conueniāt, cui appropriantur, vel quod magis conueniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

**habetur in Mag sen.li. 4.d. 13. in fine.*

¶ 2. Præterea, Essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed vna persona non se habet ad aliam vt forma; cum forma ab eo, cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa maxime in abstracto significata, non debent appropriari personis.

¶ 3. Præterea, Proprium prius est appropriato. Proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis: sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

SED contra est, quod Apostolis dicit 1. Corint. 1. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam.

RESPONDEO dicendum, quod ad manifestationem fidei conueniens fuit, essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, (vt supra dictum est*) conuenit tamen, vt per aliqua magis manifesta declaretur. *q. 32, a.1.* Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum: quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem

deuenire in cognitionem essentialium attributorum: non autem in cognitionem personalium proprieta-
q.32.a.1. tum, vt supra dictum est †. Sicut igitur similitudine vestigij, vel imaginis in creaturis inuenta vtimur ad manifestationem diuinarum personarum: ita & essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personæ diuinæ per essentialia attributa dupliciter. Vno modo per viam similitudinis: sicut ea quę pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus, vt verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis: sicut potentia appropriatur patri (vt August. dicit) quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, vt eis esse propria asserantur: sed ad manifestandum personas per viam similitudinis, vel dissimilitudinis: vt dictum
* in co. a. est *. Ande nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria: sequeretur quod vna persona se haberet ad aliam in habitudine formæ. Quod excludit August.
c.2. adiun- in † 6. de Trinit. ostendens, quod pater non est sa-
cto. 1.t.3. pientia, quam genuit, quasi solus filius sit sapientia: vt sic pater & filius simul tantum possint dici sapientia, non autem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris, quia est sapientia de patre sapientia. Vterque enim per se est sapientia, & simul ambo vna sapientia. Vnde pater non est sapiens sapientia, quam genuit: sed sapientia, quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum, quod licet essentiale attri-
209 butum secundum rationem propriam sit prius quam
1, d. 2. q. persona secundum modum intelligendi: tamen in
2. ar. vni. quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet
& ibid. proprium personæ esse prius quam appropriatum. Si-
q. 3. a. 1. cut color posterior est corpore, in quantum est cor-
& d. 34. pus: prius tamen est naturaliter corpore albo, in
q. 1. art. quantum est album.
unic.

Art. 8. *Vtrum conuenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa?*

* paulo
post prin. AD octauum sic proceditur. Videtur, quod incon-
Aug. l. 6. uenienter à sacris doctoribus sint essentialia per-
de trin. c. sonis attributa. Dicit enim Hilar. in 2. de Trinit. *
11. Æternitas est in patre, species in imagine, vsus in munere.

nere. In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen patris; & nomen imaginis, quod est proprium filio (vt supra dictum est †): & nomen numeris, siue donum, quod est proprium spiritus sancti (vt supra habitum est *.) Ponit etiam tria appropriata. Nam æternitatem appropriat patri, speciem filio, vsum spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi: species vero est essendi principium: vsus vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia & operatio nulli personæ appropriari inueniuntur. Ergo inconuenienter videntur ista appropriata personis.

† q. 35. ar. 2.
* q. 38. ar. 2.
c. 5. in fi.

¶ 2. Præterea, Aug. in 1. de doctrina * Christiana, sic dicit: In patre est vnitas, in filio æqualitas, in spiritu sancto æqualitatis vnitatisque concordia. Et videtur quod inconuenienter, quia vna persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri. Non enim est sapiens pater sapientia genita, vt dictum est †. Sed sicut ibidem subditur, tria hæc omnia vnum sunt propter patrem, æqualia omnia propter filium, connexa omnia propter spiritum sanctum. Non ergo conuenienter appropriantur personis.

tom. 3.
† a. præc. ad 2. & q. 37. a. 2 arg. 1.

Item secundum Aug. patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconueniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem inuenitur appropriari filio, secundum illud 1. ad Cor. 1. Christum Dei virtutem. Et etiam spiritui sancto, secundum illud Luc. 6. Virtus de illo exibat & sanabat omnes. Non ergo potentia patri est approprianda.

Item Aug. in lib. de Trin.* dicit, Non confuse accipiendum est, quod ait Apostolus, Ex ipso, & per ipsum, & in ipso: ex ipso dicens propter patrem, per ipsum propter filium, in ipso propter spiritum sanctum. Sed videtur quod inconuenienter: quia per hoc, quod dicit, in ipso, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari patri, qui est principium non de principio.

li. 6. c. 10 in fi. illius tom. 3.

Item inuenitur veritas appropriari filio, secundum illud Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita. Similiter liber vitæ; secundum illud Psal. 39. In capite libri scriptum est de me. Glos. † id est, apud patrem, qui est caput meum. Et similiter hoc, quod dico, qui est. Quia super illud Isa. 65. Ecce, ego ad gentes, dicit glos. * Filius loquitur, qui dixit Moysi: Ego sum, qui sum. Sed videtur quod propria sint filij, & non appropriata. Nam veritas secundum Aug. † in lib. de vera religione.

† Glossa ordinaria ibid.
* Glossa interlin. ibidem.
† cap. 26. post med. illius t. 1.

religione, est summa similitudo principij absque omni dissimilitudine. Et sic videtur quod proprie conueniat filio, qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse: quia significat ens ab alio. Omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, qui est, videtur esse proprium filio. Quia si cum Moysi dicitur, Ego sum qui sum, loquitur trinitas. Ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater & filius & spiritus sanctus misit me ad vos. Ergo & vlterius dicere poterat, ille qui est pater & filius & spiritus sanctus misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum: quia nulla persona est pater & filius & spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune trinitati, sed est proprium filij.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus noster qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo consideratur res ipsa absolute, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, in quantum est vna. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandũ, & ad causandum. Quarta autem consideratio rei est secundum habitudinem, quam habet ad causata. Vnde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarij: secundum quam æternitas appropriatur patri, species filio, vsus spiritui sancto. Æternitas enim, in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio. Species autem siue pulchritudo habet similitudinem cum propriis filij. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, siue perfectio. Quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio, siue consonantia. Et iterum claritas. Vnde quæ habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad Primum, similitudinem habet cum proprio filij, in quantum est filius habens in se vere & perfecte naturam patris. Vnde ad hoc innuendum August.† in sua expositione dicit, Vbi, scilicet in filio, summa & perfecta vita est, &c.

li. 6. de trinit. c. 10. paulo à pri. t. 3.

Quantum vero ad Secundum, conuenit cum proprio filij, in quantum est imago expressa patris. Vnde videmus, quod aliqua imago dicitur esse pulchra,

si

si perfecte repræsentat rem, quamuis turpem. Et hoc tetigit * Augustinus, cum dicit, Vbi est tanta conuenientia, & prima æqualitas, &c. * loco nunc proxime dicto.

Quantum vero ad Tertium, conuenit cum proprio filij, in quantum est verbum, quod quidem lux est, & splendor intellectus: vt Damas. † dicit. Et hoc tangit † l. 1. c. 8. Augustinus*, cum dicit, Tamquam verbum perfectum, parum ante med. & c. 18. cui non desit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei, &c. Vsus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo vsum, secundum quod, Vti comprehendit sub se etiam frui: * loco nunc proxime dicto. prout vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis: & frui est cum gaudio vti, vt Aug. * 10. de Trinit. *c. 11. ante med. dicit. Vsus ergo, quod pater & filius se inuicem fruuntur, conuenit cum proprio spiritus sancti, in quantum † lib. 6. de trin. c. 10. in med. est amor. Et hoc est, quod Aug. † dicit, Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, vsus ab illo appellatus est. Vsus vero, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti, in quantum est donum. Et hoc ostendit Aug. * cum dicit, Est in trinitate spiritus * loco nunc dicto. sanctus, genitoris, genitique suauitas, ingenti largitate, atque vbertate nos, vel creaturas perfundens. Et sic patet quare æternitas, species, & vsus personis attribuantur, vel approprientur; non autem essentia vel operatio: quia in ratione horum, propter sui communitatem, non inuenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, in quantum consideratur vt vnus. Et sic Aug. * patri appropriat lib. 1. de doct. Chr. c. 5. to. 3. vnitatem, filio æqualitatem, spiritui sancto concordiam, siue connexionem. Quæ quidem tria vnitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam vnitas dicitur absolute, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, qui non præsupponit aliquam personam; cum sit principium non de principio. Æqualitas autem importat vnitatem in respectu ad alterum. Nam æquale est, quod habet vnam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat vnitatem aliquorum duorum. Vnde appropriatur spiritui sancto, in quantum est à duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest, quod dicit Augus. * Tria esse vnum propter patrem, æqualia propter filium, connexa propter spiritum sanctum. lib. 1. de doctrin. Chr. c. 5. in f. tom. 3. Manifestum est enim, quod illi attribuitur vnumquodque, in quo primo inuenitur: sicut omnia inferiora dicuntur viuere propter animam vegetabilem, in qua primo inuenitur ratio vitæ in istis inferio-

 ribus.

ribus. Vnitas autem ſtatim inuenitur in perſona patris, etiam per impoſsibile remotis aliis perſonis. Et ideo aliæ perſonæ à patre habent vnitatem. Sed remotis aliis perſonis non inuenitur æqualitas in patre. Sed ſtatim poſito filio inuenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter filium: non quod filius ſit principium æqualitatis patri: ſed quia niſi eſſet patri æqualis filius, pater æqualis non poſſet dici. Æqualitas enim eius primo conſideratur ad filium. Hoc enim ipſum, quod Spiritus ſanctus patri æqualis eſt, à filio habet. Similiter excluſo Spiritu ſancto, qui eſt duorum nexus, non poſſet intelligi vnitas connexionis inter patrem & filium. Et ideo dicuntur omnia eſſe connexa propter Spiritum ſanctum. Quia poſito Spiritu ſancto, inuenitur ratio connexionis in diuinis perſonis. Vnde pater & filius poſſunt dici connexi.

Secundum vero tertiam conſiderationem, qua in Deo ſufficiens virtus conſideratur ad cauſandum, dicitur ſumi tertia appropriatio, ſcilicet potentiæ,
243 ſapientiæ, & bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit & ſecundum rationem ſimilitudinis, ſi conſideretur, quod in diuinis perſonis eſt: & ſecundum rationem diſsimilitudinis, ſi conſideretur, quod in creaturis eſt. Potentia enim habet rationem princi-
280 pij. Vnde habet ſimilitudinem cum patre cœleſti, qui eſt principium totius diuinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter ſenectutem. Sapientia vero ſimilitudinem habet cum filio cœleſti, in quantum eſt verbum, quod nihil aliud eſt, quam conceptus ſapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cum ſit ratio & obiectum amoris, habet ſimilitudinem cum ſpiritu diuino, qui eſt amor: ſed repugnantiam habere videtur ad ſpiritum terrenum, ſecundum quod importat violentiam quamdam & impulſionem: prout dicitur Iſai. 26. Spiritus robuſtorum quaſi turbo impellens parietem. Virtus autem appropriatur filio & ſpiritui ſancto: non ſecundum quod virtus dicitur ipſa potentia rei, ſed ſecundum quod interdum virtus dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuoſum factum eſſe virtutem alicuius agentis.

Secundum vero quartam conſiderationem, prout conſideratur Deus in habitudine ad ſuos effectus, ſumitur illa appropriatio ex quo, per quem, & in quo. Hæc enim præpoſitio, ex, importat habitudinem

quam

quamdam causæ materialis,quæ locum non habet in diuinis. Aliquando vero habitudinem causæ efficientis:quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ actiuæ.Vnde & appropriatur patri, sicut & potentia. Hæc vero præpositio, per, designat quidem quandoque causam mediam: sic dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly per, quandoque non est appropriatum,sed proprium filij: secundum illud Ioan.1. Omnia per ipsum facta sunt: non quia filius sit instrumentum: sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formæ,per quam agens operatur:sicut dicimus,quod artifex operatur per artem. Vnde sicut sapientia & ars appropriatur filio: ita & ly, per quem. Hæc vero præpositio in, denotat proprie habitudinem continentis.Continet autem Deus res dupliciter.Vno modo secundum suas similitudines: prout scilicet res dicuntur esse in Deo,in quantum sunt in eius scientia. Et sic hoc,quod dico,in ipso,esset appropriatum filio. Alio vero modo continentur res à Deo, in quantum Deus sua bonitate eas conseruat & gubernat, ad finem conuenientem adducendo. Et sic ly, in quo, appropriatur spiritui sancto, sicut & bonitas.Nec oportet quod habitudo causæ finalis (quamuis sit prima causarum) approprietur patri,qui est principium non de principio: quia personæ diuinæ,quarum pater est principium,non procedunt vt ad finem; (cum quælibet illarum sit vltimus finis) sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

196 b
243

Ad illud vero, quod de aliis quæritur, dicendum, quod cum veritas pertineat ad intellectum,(vt supra dictum est *) appropriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas, vt supra dictum est, considerari potest,prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus, & res essentialiter sumpta,sunt essentialia, & non personalia: ita & veritas. Diffinitio autem Augustini inducta datur de veritate,secundum quod appropriatur filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, vt supra * dictum est, notitia Dei de his,qui habituri sunt vitam æternam.Vnde appropriatur filio, licet vita approprietur spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum: & sic conuenit cum proprio spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri, in quantum est liber: sed in quantum est quoddam artificiatum. Vnde non importat

q.16.a.1.
q.24 a.1.

losophum in 4. Physicor. * Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis: quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio siue proprietas & persona non sunt idem in diuinis. *tex. 24. & subseq. tx. 2.

¶ 3. Præterea, Quæcumque sunt idem, ita se habent, quod quicquid prædicatur de vno, prædicatur & de alio. Non autem quicquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim quod pater generat: sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in diuinis.

SED contra, In diuinis non differunt quod est; & quo est, vt habetur à Boët. in lib. de hebdom.* Sed paternitate est pater. Ergo pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis. *Titul. li. est. An omne quod est, bonum sit: post medium illius.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui diuersimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant vt in aliquo, sed magis vt ad aliquid. Vnde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est*. Sed quia relatio secundum quod est quædam res in diuinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona: (vt ex dictis patet †) oportet quod tunc relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alij considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis: quia non ponebant proprietates in diuinis, nisi secundum modum loquendi, vt supra dictum est*. Necesse est autem ponere proprietates in diuinis, vt supra ostendimus†. Quæ quidem significantur in abstracto, vt quædam formæ personarum. Vnde cum de ratione formæ sit, quod sit in eo cuius est forma: oportet dicere proprietates esse in personis, & eas tamen esse personas: sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus. *q. 28. a. 2. †q. prae. ar. 2. *q. 32. a. 2. †loco nunc citato.

Ad primum ergo dicendum, quod persona & proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Vnde non oportet, quod multiplicato vno multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est, quod propter diuinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in diuinis, eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim diuina simplicitas excludit compositionem formæ & materiæ, sequitur quod in diuinis idem est abstractum & concretum, vt deitas & Deus. Quia vero diuina simplicitas excludit compositionem subiecti & accidentis, sequitur

propter hoc sapientia & virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in diuina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in diuinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsæ personæ subsistentes, vt paternitas est ipse pater, & filiatio filius, & processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis, secundum aliam rationem identitatis: qua ratione illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris, & cum persona filij: non quod sit vna persona per se subsistens: sed sicut vna essentia est in duabus personis, ita & vna
q. 30. a. 2 proprietas, vt supra dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum: in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant, & distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum, quod participia, & verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non signifi-
§ 182 cant vt supposita, sed vt formæ suppositorum *. Et ideo modus significandi repugnat, vt participia & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

211 Art. 2. *Utrum personæ distinguantur per relationes?*

1. d. 26. q. 2. a. 2. & po. q. 8. a. 3. & q. 9. art. 5. ad 18.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod personæ non distinguuntur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, & non relationibus.

¶ Præterea, Nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album à nigro distinguitur, nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat indiuiduum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

¶ 3. Præterea, Absolutum est prius quam relatiuum. Sed prima distinctio est distinctio diuinarum personarum. Ergo diuinæ personæ non distinguuntur relationibus.

¶ 4. Præterea, Id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in eius diffinitione ponatur. Esse enim relatiui est ad aliud

aliud se habere. Ergo primum principium distinctiuum in diuinis non potest esse relatio.

SED contra est, quod Boet. dicit in lib. de trin.* quod sola relatio multiplicat trinitatem diuinarum personarum. *non procul à fin. lib.

RESPONDEO dicendum, quod in quibuscumque pluribus inuenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctiuum. Vnde cum tres personæ conueniant secundum essentiæ vnitatem, necesse est quærere aliquid, quo distinguantur ad hoc quod plures sint. Inueniuntur autem in diuinis personis duo, secundum quæ differunt, scilicet origo, & relatio. Quæ quidem quamuis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam origo significatur per modum actus, vt generatio: relatio vero per modum formæ, vt paternitas. Quidam igitur attendentes, quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in diuinis distinguuntur per originem: vt dicamus quod pater distinguitur à filio, in quantum ille generat, & hic est genitus. Relationes autem, siue proprietates manifestant consequenter hypostaseon, siue personarum distinctiones: sicut & in creaturis proprietates manifestant distinctiones indiuiduorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem: quia ad hoc, quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum vtrique: sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re, vel ad rem. Sicut generatio significatur vt via quædam ad rem genitam, & vt progrediens à generante. Vnde non potest esse, quod res genita & generans distinguantur sola generatione: sed oportet intelligere tam in generante, quam in genito, ea quibus ab inuicem distinguuntur. In persona autem diuina non est aliud intelligere, nisi essentiam & relationem, siue proprietatem. Vnde cum in essentia conueniant, relinquitur quod per relationes personæ ab inuicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in diuinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune diuidatur, quia essentia communis remanet indiuisa: sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases, vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes: sicut paternitas est pater,

& filiatio est filius, eo quod in diuinis non differunt
210 a abstractum & concretum e. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam.
Quia origo actiue significata significatur vt progrediens à persona subsistente: vnde præsupponit eam.
Origo autem passiue significata (vt natiuitas) significatur vt via ad personam subsistentem, & nondum
vt eam constituens. Vnde melius dicitur, quod personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quam
per originem. Licet enim distinguantur vtroque mo-
13 do e, tamen prius & principalius per relationes, secun-
195 dum modum intelligendi. Vnde hoc nomen, pater,
non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim. Sed hoc nomen, genitor, vel generans, significat
tantum proprietatem. Quia hoc nomen, pater, significat relationem, quæ est distinctiua & constitutiua
e b hypostasis e. Hoc autem nomen, generans, vel genitus,
180 significat originem, quæ non est distinctiua & constitutiua hypostasis.

Ad primum ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum, quod personæ diuinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto: sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur. Vnde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est vnitati: & ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio præsupponit
2 166 distinctionem suppositorum, quando est accidens e: sed
si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur, quod relatiui esse, est ad aliud se habere: per ly aliud, intelligitur correlatiuum, quod non est prius, sed simul natura.

222 *Art. 3. Vtrum abstractis per intellectum relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases?*

1.d.26.q.1.a.2.& po. q.8.a.4.& opusc.3.c.61 & 62.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim, ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur. Sicut

homo

homo se habet ad animal ex additione,& potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim.Est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente *b*.Ergo remota proprietate personali à persona,intelligitur hypostasis. *b* 171

¶ 2. Præterea, Pater non ab eodem habet quod sit pater,& quod sit aliquis.Cum enim paternitate sit pater: si paternitate esset aliquis,sequeretur quod filius in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate à patre, adhuc remanet quod sit aliquis,quod est esse hypostasis. Ergo remota proprietate à persona, remanet hypostasis.

¶ 3. Præterea, August. dicit 5. de Trinit. * Non hoc est dicere ingenitum,quod est dicere patrem. Quia si filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. Sed si filium non genuisset,non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate,adhuc remanet hypostasis patris vt ingenita. * *c. 6. in prin. to.3.*

SED contra est,quod Hilar.dicit 4. de Trinit.* Nihil habet filius nisi natum.Natiuitate autem est filius. Ergo remota filiatione,non remanet hypostasis filij. Et eadem ratio est de aliis personis. * *non multum remote à princ.*

RESPONDEO dicendum,quod duplex sit abstractio per intellectum.Vna quidem secundum quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine. Alia vero secundum quod forma abstrahitur à materia. Sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quod in abstractione quæ fit secundum vniuersale & particulare, non remanet id à quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo,sed solum animal.

In abstractione vero,quæ attenditur secundum formam à materia, vtrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære,remanet seorsum in intellectu nostro, & intellectus circuli, & intellectus æris.Quamvis autem in diuinis non sit vniuersale, neque particulare, nec forma & materia secundum rem: tamen secundum modum significandi inuenitur aliqua similitudo horum in diuinis.Secundum quem modum Damascen.* dicit, quod commune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione, quæ fit secundum vniuersale & particulare: remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia commu- * *lib. 3. orth. fid. c. 6. in princ.*

 nis,

nis, non autem hypostasis patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus remanet intellectus hypostaseon & personarum: sicut remoto per intellectum à patre, quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis, vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur aduenire hypostasibus diuinis, sicut forma subiecto præexistenti: sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes: sicut paternitas est ipse pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in diuinis: cum hypostasis sit substantia indiuidua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases, & constituit (vt dictum est *) relinquitur quod relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed (sicut dictum est †) aliqui dicunt quod hypostases in diuinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem: vt intelligitur pater esse hypostasis quædam per hoc quod non est ab alio: filius autem per hoc quod est ab alio per generationem. Sed relationes aduenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ. Vnde & personales dicuntur. Vnde remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse propter duo. Primo, quia relationes distinguunt, & constituunt hypostases, vt ostensum est*. Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, vt patet per diffinitionem Boet. dicentis, quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Vnde ad hoc quod esset hypostasis, & non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

ar. præc.

†*ar. præc.*

**ar. præc.*

Boët. lib. de duab. natur. 3. pag. à princip. lib.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem, ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco vnius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Vnde remota proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis: sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona, quam hypostasis est substantia indiuidua. Vnde in diuinis de ratione vtriusque est relatio distinguens.

Ad

Ad secundum dicendum, quod paternitate pater non solum est pater, sed est persona, & est quis, siue hypostasis. Nec tamen sequitur, quod filius non sit quis siue hypostasis: sicut non sequitur, quod non sit persona.

Ad tertium dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere, quod hypostasis patris remaneat ingenita, remota paternitate: quasi innascibilitas constituat & distinguat hypostasim patris. Hoc enim esse non potest: cum ingenitum nihil ponat, sed negatiue dicatur *e*: vt ipsemet dicit. Sed loquitur in communi: quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in diuinis hypostasis patris, vt distinguitur ab aliis personis, sed vt distinguitur à creaturis, sicut Iudæi intelligunt. e 188

Art. 4. *Vtrum actus notionales præintelligantur proprietatibus?* 213

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magist. 27. dist. 1. Sententiarum *, quod pater semper est, quia genuit semper filium. Et ita videtur, quod generatio secundum intellectum præcedat paternitatem. *1. d. 27. q. 1. ar. 2. & po. q. 10. art. 1. & opusc. 3. c. 63. & 64.*

¶ 2. Præterea, Omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur: sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem. ** lib. 1. d. 27. par. 6.*

¶ 3. Præterea, Sicut se habet generatio actiua ad paternitatem, ita se habet natiuitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit natiuitatem. Ideo enim filius est, quia natus est. Ergo & paternitas præsupponit generationem.

Sed contra, Generatio est operatio personæ patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas, quam generatio.

Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod proprietates non distinguunt & constituunt hypostases *e*, sed manifestant hypostases distinctas, & constitutas: absolute dicendum est, quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, vt dici possint simpliciter, quod quia generat, est pater. Sed supponendo, quod relationes distinguant & constituant hypostases in diuinis *e*, oportet distinctione vti. Quia origo significatur in diuinis actiue & passiue: actiue quidem sicut generatio attribuitur patri; & spiratio sumpta pro actu 212 112

actu notionali attribuitur patri, & filio. Passiue autem, sicut natiuitas attribuitur filio, & processio spiritui sancto. Origines enim passiue significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium etiam personales. Quia origo passiue significata significatur, vt via ad personam proprietate constitutam. Similiter & origo actiue significata prior est secundum intellectum, quam relatio personæ originantis, quæ non est personalis. Sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam, communem patri & filio. Sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Vno modo vt est relatio; & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem. Quia relatio in quantum huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundum quod est constitutiua personæ. Et sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quod cum Magister dicit, quod quia generat, est pater: accipitur nomen patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret è conuerso dicere, quod quia pater est, generat.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, & non secundum quod est constitutiua personæ.

Ad tertium dicendum, quod natiuitas est via ad personam filij. Et ideo secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiua personæ filij. Sed generatio actiua significatur, vt progrediens à persona patris. Et ideo præsupponit proprietatem personalem patris.

QVÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

ET CIRCA hoc quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum actus notionales sint attribuendi personis?

¶ Secundo, vtrum huiusmodi actus sint necessarij, vel voluntarij?

¶ Tertio, vtrum secundum huiusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo?

¶ Quarto

¶ Quarto, vtrum in diuinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.
¶ Quinto, quid significet huiusmodi potentia?
¶ Sexto, vtrum actus notionales ad plures personas terminari possint.

Art. 1. *Vtrum actus notionales sint attribuendi personis?* 214

AD primum sic proceditur. Videtur, quod actus *Op. sc. 3. c. 65.* notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boët. in lib. de trinit.* quod omnia genera cum **In med. lib.* quis in diuinam vertit prædicationem, in diuinam mutantur substantiam, exceptis relatiuis *a*. Sed actio *a 166* est vnum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, & non ad notionem.

¶ 2. Præterea, August. dicit 5. de Trinit. † quod om- ** cap. 4. & 5. tom. 3.* ne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quæ vero ad relationem, per nomina personarum, & per nomina proprietatum. Non sunt ergo præter hæc attribuendi personis notionales actus.

¶ 3. Præterea, Proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in diuinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

SED contra est, quod August. dicit * in lib. de fid. *Cap. 2. in prin. to. 3.* ad Pet. Proprium quidem patris est, quod filium genuit. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in diuinis.

RESPONDEO dicendum, quod in diuinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem conuenienter designari non potest, nisi per aliquos actus *e*. Ad significandum igitur originis *e 212* ordinem in diuinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Vnus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur: & hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in diuinis attenditur secundum processionem personæ à persona. Vnde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur: quia notiones personarum, sunt personarum habitudines ad inuicem, vt ex dictis patet *. *q. 33. a. 3.*

Ad

Ad secundum dicendum, quod actus notionales
secundum modum significandi tantum differunt à re-
211 lationibus personarum, sed re sunt omnino idem *e*.
parag. 2. Vnde Magister dicit in 1. Sententiarum 26. dist. †
circa finem. quod generatio & natiuitas aliis nominibus dicuntur
paternitas, & filiatio.

Ad cuius euidentiam attendendum est, quod primo
oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex mo-
tu. Quia enim aliqua res à sua dispositione remoue-
retur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua cau-
sa accidere. Et ideo actio secundum primam nomi-
nis impositionem importat originem motus. Sicut
enim motus prout est in mobili ab aliquo, dicitur pas-
sio: ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab
alio, & terminatur in id quod mouetur, vocatur actio.
Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quam
ordinem originis, secundum quod à causa aliqua, vel
43 *b* principio procedit *e* in id quod est à principio. Vnde,
239 cum in diuinis non sit motus, actio personalis produ-
a centis personam, nihil aliud est quam habitudo prin-
167 cipij ad personam quæ est à principio. Quæ quidem
habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones *e*. Quia
a 108 tamen de diuinis, & intelligibilibus rebus loqui
211 non possumus nisi, secundum modum rerum sensibi-
lium, à quibus cognitionem accipimus, & in quibus
actiones & passiones in quantum motum implicant,
aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus & pas-
sionibus consequuntur: oportuit seorsum significari
habitudines personarum per modum actus, & seor-
sum per modum relationum. Et sic patet quod sunt
idem secundum rem, sed differunt solum secundum
modum significandi.

Ad tertium dicendum, quod actio secundum quod
importat originem motus, infert ex se passionem: sic
autem non ponitur actio in diuinis personis. Vnde non
215 ponuntur ibi passiones, nisi grammatice loquendo,
1. d. 6. a. quantum ad modum significandi: sicut patri attribui-
1. 2. & 3. mus generare, & filio generari.
& po. q. 2. ra. 3.

Art. 2. *Vtrum actus notionales sint voluntarij?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod actus
**In med.* notionales sint voluntarij. Dicit enim Hilar. 1.
lib. & est lib. de Synod. * Non naturali necessitate ductus pa-
diffinitio ter genuit filium.
25. & etiā ¶ 2. Præterea, Apost. Colos. 1. Transtulit nos in
aliquantu- regnum filij dilectionis suæ. Dilectio autem volunta-
lum à tis est. Ergo filius genitus est à patre voluntate.
medio lib. ¶ 3. Præterea, Nihil magis est voluntarium quàm
amor,

amor. Sed spiritus sanctus procedit à patre & filio vt amor. Ergo procedit voluntarie.

¶ 4. Præterea, Filius procedit per modum intellectus vt verbum. Sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo filius procedit à patre per voluntatem, & non per naturam.

¶ 5. Præterea, Quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur pater genuit filium non voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra August. in lib. ad Orosium *.

SED contra est, quod August. dicit in eodem lib. † quod neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate.

Hic lib. ad Oros. inscribitur dialog. 65.

RESPONDEO dicendum, quod cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ablatiuus designet concomitantiam tantum: sicut possum dicere, quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici, quod pater genuit filium voluntate, sicut & est voluntate Deus: quia vult se esse Deum, & vult se generare filium. Alio modo sic, quod ablatiuus importet habitudinem principij. Sicut dicitur, quod artifex operatur voluntate: quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum dicendum est, quod Deus pater non genuit filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Vnde in lib. de Syno. dicitur*, quod si quis voluntate Dei tamquam vnum aliquid de creaturis filium factũ dicat, anathema sit. Et huius ratio est, quia voluntas & natura secundum hoc differunt in causando: quia natura determinata est ad vnum *e*: sed voluntas non est determinata ad vnũ. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. 228 Manifestum est autem, quod vnius rei non est nisi vna forma naturalis, per quam res habet esse *e*. Vnde quale ipsum est, tale facit. 372 Sed forma per quam voluntas agit, non est vna tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectæ. Vnde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, & illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic, vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic, vel aliter esse, longe est à natura diuina. Sed hoc pertinet ad rationem creaturæ: quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani volentes ad hoc deducere quod filius sit creatura, dixerunt, quod pater genuit filium voluntate, secundum quod

† Quæst. habetur. to. 4. c. 7. in princ.

Inter opera Hilar. in lib. de Syno. circa med.

quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est, quod pater genuit filium non voluntate, sed natura. Vnde Hilar. dicit* in lib. de Syno. Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit: sed naturam dedit filio ex impassibili, ac non nata substantia perfecta natiuitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit: filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis & Deus est.

In 1. fol. post med. lib.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos, qui à generatione filij etiam concomitantiam paternæ voluntatis remouebant dicentes, sic eum natura genuisse filium, vt tamen voluntas generandi ei non adesset: sicut & nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, vt mortem, senectutem, & huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia & subsequentia. Sic enim ibi dicitur *, Non enim nolente patre, vel coactus pater, vel naturali necessitate inductus, genuit filium.

* *Loco in arg. cit.*

Ad secundum dicendum, quod Apost. nominat Christum, filium dilectionis Dei, in quantum est à Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis filij.

Ad tertium dicendum, quod etiam voluntas in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult. Sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beati-
117 tudinem *e*. Et similiter Deus naturaliter vult, & amat seipsum. Sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad vtrumque quodammodo, vt dictum est †. Spiritus autem sanctus procedit vt amor, in quantum Deus amat seipsum. Vnde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

In corp. ar. & q. 19. ar. 3. præcipue.

Ad quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc conceptio verbi diuini est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod necessarium dicitur
407 aliquid per se, & per aliud. Per aliud quidem dupliciter *e*. Vno modo sicut per causam agentem & cogentem: modo & sic necessarium dicitur, quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem: sicut dicitur aliquid esse necessarium in his, quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum diuina generatio est necessaria. Quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse: Et sic Deum esse

est necessarium. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium.

Art. 3. *Utrum actus notionales sint de aliquo?* 216

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod actus no- 1. d 5. q. 2.
tionales non sint de aliquo. Quia si pater generat a. 1. & 2. &
filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si 3. d. 11. art.
de aliquo alio: cum id de quo aliquid generatur, sit 1. ad 1.
in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum * non pre-
à patre sit in filio. Quod est contra Hilar. *7. de Trinit. cul à fin.
vbi dicit, Nihil in his diuersum est, vel alienum. Si au- lib.
tem filium generat pater de seipso: id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius prædicationem, quod generatur: sicut dicimus, quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus. Sequitur igitur, quod pater, vel non permaneat genito filio, vel quod pater sit filius: quod est falsum. Non ergo pater generat filium de aliquo, sed de nihilo.

¶ 2. Præterea, Id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo pater generat filium de essentia, vel natura sua: sequitur quod essentia, vel natura patris sit principium filij. Sed non principium materiale: quia materia locum in diuinis non habet. Ergo est principium quasi actiui, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur, quod essentia generet. Quod supra improbatum est *. q. 41. a. 3.

¶ 3. Præterea, August. † dicit, quod tres personæ † 7. de tri-
non sunt ex eadem essentia: quia non est aliud essen- nit. c. 7.
tia & persona. Sed persona filij non est aliud ab essentia. Ergo filius non est de essentia patris.

¶ 4. Præterea, Omnis creatura est ex nihilo. Sed filius in Scripturis dicitur creatura. Dicitur enim Ecclesi. 24. ex ore sapientiæ genitæ, Ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam. Et postea ex ore eiusdem sapientiæ dicitur, Ab initio & ante secula creata sum. Ergo filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obijci de Spiritu sancto, propter hoc, quod dicitur Zachar. 12. Dixit Dominus extendens cœlum, & fundans terram, & creans spiritum hominis in eo. Et Amos 4. secundum aliam litteram. Ego formans montes, & creans spiritum.

SED contra est, quod August. dicit † in lib. de fide
ad Pet. Pater Deus solus, de sua natura, sine initio ge- c. 1. circa
nuit filium sibi æqualem. fin. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod filius non est genitus de nihilo, sed de substantia patris. Ostensum est

q.27. a.2. & q. 33. a. 2. & 3. est enim supra *, quod paternitas, & filiatio, & natiuitas vere & proprie est in diuinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit vt filius; & factionem: quod faciens facit aliquid de exteriori materia: sicut scamnum facit artifex de ligno: homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia: ita
q.45.a.1. Deus facit ex nihilo (vt infra ostendetur*): non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producetur, nullo alio præsupposito. Si ergo filius procederet à patre de nihilo existens, hoc modo se haberet ad patrem, vt artificiatum ad artificem: quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Vnde relinquitur, quod si filius Dei procederet à patre, quasi existens ex nihilo: non esset vere & proprie filius. Cuius contrarium dicitur 1. Ioan. vlt. Vt simus in vero filio eius Iesu Christo. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus. Si qui autem ex nihilo à Deo facti, filij Dei dicantur: hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum, qui vere filius est. Vnde in quantum solus est verus & naturalis Dei filius, dicitur vnigenitus, secundum illud Ioan. 1. Vnigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarrauit. In quantum vero per assimilationem ad ipsum alij dicuntur filij adoptiui, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Roman. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus, in multis fratribus. Relinquitur ergo, quod Dei filius sit genitus de substantia patris: aliter tamen, quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed diuina natura impartibilis est. Vnde necesse est, quod pater generando filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicauerit, remanente distinctione solum secundum originem, vt ex dictis
q.27.a.2. patet *.

Ad primum ergo dicendum, quod cum filius dicitur natus de patre, hæc præpositio, de, significat principium generans consubstantiale: non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius, de quo producitur, in aliquam formam. Diuina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiua e.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur filius

genitus de essentia patris, secundum expositionem Magist. 5. dist. 1. sententiarum, designat habitudinem principij quasi actiui. Vbi sic exponit: Filius est genitus de essentia patris, id est, de patre essentia: propter hoc, quod August. 15. lib. de Trinit. * dicit, Tale est, quod dico de patre essentia, ac si expressius dicerem de patris essentia. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere, quod creatura est ex Deo essentia: non tamen quod sit ex essentia Dei. Vnde aliter dici potest, quod hæc præpositio, de, semper denotat consubstantialitatem. Vnde non dicimus, quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere, quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur, vt principium consubstantiale: siue illud sit principium actiuum, sicut filius dicitur esse de patre: siue sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro: siue sit principium formale in his dumtaxat, in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, & non aduenientes alteri. Possumus enim dicere, quod angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus, quod filius est genitus de essentia patris, in quantum essentia patris filio per generationem communicata in eo subsistit. c.13. in fi. to.3.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, filius est genitus de essentia patris: additur aliquid, respectu cuius potest saluari distinctio. Sed cum dicitur, quod tres personæ sunt de essentia diuina, non ponitur aliquid, respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, sapientia est creata, potest intelligi, non de sapientia, quæ est filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccles. 1. Ipse creauit eam, scilicet sapientiam, spiritu sancto, & effudit illam super omnia opera sua. Neque est inconueniens quod in vno contextu locutionis loquatur scriptura de sapientia genita & creata: quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à filio, vt sit sensus: Ab initio & ante secula creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Vel per hoc, quod sapientia creata & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis est. In creatione vero creans non mutatur,

tatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius simul creatus & genitus: vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. Et sic exponitur intellectus huius scripturæ ab Hilar. † lib. de Synodis. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato: qui quandoque dicitur ventus, quandoque aër, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia inuisibilis.

in 1. fol. post. lib. princ.

217 Art. 4. *Vtrum in diuinis sit potentia respectu actuum notionalium?*

1. d. 7. q. 1. a. 1. & po. q. 2. ar. 2.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in diuinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est, vel actiua, vel passiua. Sed neutra hic competere potest. Potentia enim passiua in Deo non est, vt supra ostensum est *. Potentia vero actiua non competit vni personæ, respectu alterius: cum personæ diuinæ non sint factæ, vt ostensum est *. Ergo in diuinis non est potentia ad actus notionales.

*q. 25. a. 4. ar. præce.

¶ 2. Præterea, Potentia dicitur ad possibile. Sed diuinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus diuinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in diuinis.

¶ 3. Præterea, Filius procedit vt verbum, quod est conceptio intellectus. Spiritus autem sanctus procedit vt amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus: non autem per comparationem ad intelligere & velle, vt supra habitum est*. Ergo in diuinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

q. 25. a. 1. ad 3. & 4 arg.

SED contra est, quod dicit August. † contra Maxim. hæreticum, Si Deus pater non potuit generare filium sibi æqualem, vbi est omnipotentia Dei patris? Est ergo in diuinis potentia respectu actuum notionalium.

† l. 3. cont. Maxi. c. 12. circa. fin. to. 6.

Respondeo dicendum, quod sicut ponuntur actus notionales in diuinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum: cum potentia nihil aliud significet, quam principium alicuius actus. Vnde cum patrem intelligamus, vt principium generationis; & patrem & filium, vt principium spirationis: necesse est, quod patri attribuamus potentiam generandi, & patri & filio potentiam spirandi: quia potentia generandi significat, id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Vnde in

omni

omni generante oportet ponere potentiam generandi, & in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona vt facta: ita neque potentia ad actus notionales dicitur in diuinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum, quod possibile secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passiuam, quæ non est in diuinis. Vnde neque in diuinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum, quod potentia significat principium *e*. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his, quæ dicuntur de Deo. Vna secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus, quarum est per creationem principium: sicut vna persona distinguitur ab alia, cuius est principium secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum: alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum, secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter, vel personaliter: potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principij. Et ideo sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere & velle non sunt tales actus, qui designent processionem alicuius rei à Deo distinctæ, vel essentialiter, vel personaliter *e*. Vnde respectu horum actuum non potest saluari ratio potentiæ in Deo, nisi secundum modum intelligendi & significandi tantum: prout diuersimode significatur in Deo intellectus & intelligere: cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia non habens principium.

15●
b 289

Art. 5. *Vtrum potentia generandi significet relationem, & non essentiam?* 218

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, & non essentiam. Potentia enim significat principium, vt ex eius diffinitione patet. Dicitur enim potentia actiua esse principium agendi, vt patet in 5. Metaph. Sed principium in diuinis respectu personæ dicitur notionaliter

*1. d. 7. q. 1. a. 2. & po. q. 2. ar. 2. *te. 17. t. 3.*

notionaliter. Ergo potentia in diuinis non significat essentiam, sed relationem.

¶ 2. Præterea, In diuinis non differt posse, & agere. Sed generatio in diuinis significat relationem. Ergo & potentia generandi.

¶ 3. Præterea, Ea quæ significant essentiam in diuinis communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

SED contra est, quod sicut Deus potest generare filium, ita & vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo & potentia generandi.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dixerunt, quod potentia generandi significat relationem in diuinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia, in quocunque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile, quantum ad formam, qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generatiua in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur patri gignenti in natura diuina. Vnde natura diuina in patre est potentia generandi in ipso. Vnde Hilarius * dicit in 2. de Trin. Natiuitas Dei non potest eam, ex qua perfecta est, non tenere naturam: nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde, quam de Deo subsistit.

non procul à fin. & lib. 5. etiam ad finem.

Sic igitur dicendum est, quod potentia generandi principaliter significat diuinam essentiam, vt Magist. dicit 7. dist. 1. sent. Non autem tantum relationem: nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, vt significet ex æquo vtrumque. Licet enim paternitas, vt forma patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam patris, vt forma indiuidualis ad aliquod indiuiduum creatum. Forma autem indiuidualis in rebus creatis constituit personam generantem: non autem est, quo generans generat: alioquin Sortes generaret Sortem. Vnde neque paternitas potest intelligi, vt quo pater generat, sed vt constituens personam generantis; alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura diuina, in qua sibi filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus * dicit, quod generatio est opus naturæ, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam diuinam, sed in obliquo relationem.

l. 1. orth. fid. c. 8.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principij, alioquin esset in genere relationis:sed significat id quod est principium:non quidem sicut agens dicitur principium,sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, & generans à generato. Sed id quo generans generat, est commune genito,& generanti:& tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio:Vnde cum diuina generatio sit perfectissima c, id quo generans generat, est commune geni- 160 b
to, & generanti: & idem numero non solum specie, 161 b
sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, 186 d
quod essentia diuina est principium quo generans generat, non sequitur, quod essentia diuina distinguatur: sicut sequeretur, si diceretur, quod essentia diuina generat.

Ad secundum dicendum, quod sicut est idem in diuinis potentia generandi cum generatione: ita essentia diuina cum generatione & paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum, quod cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, & generatio in obliquo: sicut si dicerem essentiam patris. Vnde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis. Quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria est personæ patris.

Art. 6. *Vtrum actus notionalis ad plures personas terminari possit?* 219

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod actus notionalis ad plures personas terminari posit, ita quod sint plures personæ genitæ, vel spiratæ in diuinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filij in diuinis. *1. d. 7. q. 2. a. 2. & in li. & po. q. 2. a. 1. ad 10. & art. 4.*

¶ 2. Præterea, August. * dicit contra Maxim. Filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. *l. 3. c. 12. circa fin. tomo 6.*

¶ 3, Præterea, Deus pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed vnus homo potest generare plures filios. Ergo & Deus præcipue: cum potentia patris vno filio generato non diminuatur.

SED contra est, quod in diuinis non differt esse & posse. Si igitur in diuinis possent esse plures filij, essent plures filij. Et ita essent plures personæ, quam tres in * diuinis. Quod est hæreticum. *in suo symbolo*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Athanas. * dicit, *fid.*

dicit, in diuinis est tantum vnus pater, vnus filius, vnus Spiritus sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum: quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim per-
173 sonæ diuinæ sint ipsæ relationes subsistentes e, non possent esse plures patres, vel plures filij in diuinis, nisi essent plures paternitates & plures filiationes. Quod quidem esse non posset, nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim vnius speciei non multiplicantur, nisi secundum materiam: quæ in diuinis non est. Vnde in diuinis non potest esse nisi vna tantum filiatio subsistens, sicut & albedo subsistens
174 non posset esse nisi vna e. Secunda vero ex modo pro-
134 cessionem: quia Deus omnia intelligit, & vult vno & simplici actu. Vnde non potest esse nisi vna persona procedens per modum verbi, quæ est filius: & vna tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.
ar. 2. huius quæst. Tertia vero sumitur ex modo procedendi: quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, vt dictum est*. Natura autem determinatur ad vnum. Quarta ex perfectione diuinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus filius, quod tota filiatio diuina in eo continetur, & quod est tantum vnus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamuis simpliciter concedendum sit, quod potentiam, quam habet pater, habeat filius: non tamen concedendum est, quod filius habeat potentiam generandi, si generandi, sit gerundiuum verbi actiui: vt sit sensus, quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut licet idem esse sit patris, & filij: non tamen conuenit filio esse patrem propter notionale adiunctiuum. Si tamen hoc quod dico, generandi, sit gerundiuum verbi passiui: potentia generandi est in filio, id est, vt generetur. Et similiter si sit gerundiuum verbi impersonalis, vt sit sensus, potentia generandi, id est, qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quod August. in verbis illis
q. 42. a. 6. ad 3. non intendit dicere, quod filius posset generare filium. Sed quod hoc non est ex impotentia filij, quod non generet, vt infra patebit*.

Ad tertium dicendum, quod immaterialitas & perfectio diuinæ requirit, vt non possint esse plures filij in diuinis: sicut dictum est. Vnde quod non sint plures filij, non est ex impotentia patris ad generandum.

QVÆST.

QVÆSTIO XLII.

De æqualitate, & similitudine diuinarum personarum ad inuicem, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de comparatione personarum adinuicem. Et primo quantum ad æqualitatem, & similitudinem. Secundo quantum ad missionem.

CIRCA primum quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum æqualitas locum habeat in diuinis personis?

¶ Secundo, vtrum persona procedens sit æqualis ei à qua procedit secundum æternitatem?

¶ Tertio, vtrum sit aliquis ordo in diuinis personis?

¶ Quarto, vtrum personæ diuinæ sint æquales secundum magnitudinem?

¶ Quinto, vtrum vna earum sit in alia?

¶ Sexto, vtrum sint æquales secundum potentiam?

Art. I. *Vtrum æqualitas locum habeat in diuinis?*

220

AD primum sic proceditur. Videtur, quod æquali- *3.q.58.a.*
tas non competat diuinis personis. Æqualitas *2.& 3.d.*
enim attenditur secundum vnum in quantitate, vt pa- *19.q.1.a.1.*
tet per Philos. 5. Metaph.* In diuinis autem personis *& 4. cont.*
non inuenitur, neque quantitas continua intrinseca, *c.9.*
quæ dicitur magnitudo: neque quantitas continua ex- ** tex.20.*
trinseca, quæ dicitur locus & tempus: neque secundum *to.3.*
quantitatem discretam inuenitur in eis æqualitas: quia duæ personæ sunt plures quam vna. Ergo diuinis personis non conuenit æqualitas.

¶ 2. Præterea, Diuinæ personæ sunt vnius essentiæ, vt supra dictum est †. Essentia autem significatur per *† 39.a.2.*
modum formæ. Conuenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in diuinis personis est dicenda similitudo, & non æqualitas.

¶ 3. Præterea, In quibuscumque inuenitur æqualitas, illa sunt sibi inuicem æqualia: quia æquale dicitur æquali æquale. Sed diuinæ personæ non possunt sibi inuicem dici æquales. Quia vt August.* dicit 6. de Trin. *c.10. pa-*
Imago si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa co- *rum à*
æquatur ei, non illud imagini suæ. Imago autem pa- *princip.*
tris est filius. Et sic pater non est æqualis filio. Non er- *to.3.*
go in diuinis personis inuenitur æqualitas.

¶ 4. Præterea, Æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis: cum secundum relationes personæ abinuicem distinguantur. Non ergo æqualitas diuinis personis conuenit.

In suo symbolo fid. SED contra est, quod Athanas.† dicit, quod tres personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est ponere æqualitatem in diuinis personis: quia secundum *text. 15. 16. & 17. to. 3.* Philosophum in decimo Metaphysicorum †, æquale dicitur quasi per negationem minoris & maioris. Non autem possumus in diuinis personis ponere aliquid maius & minus. Quia vt Boetius * dicit in libro ** paulo à princ.* de Trin. Eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augent vel minuunt: vt qui Ariani, qui gradibus numerorum trinitatem variantes, distrahunt, atque in pluralitatem deducunt. Cuius ratio est: quia inæqualium non potest esse vna quantitas numero. Quantitas autem in diuinis non est aliud quam eius essentia. Vnde relinquitur, quod si esset aliqua inæqualitas in diuinis personis, quod non esset in eis vna essentia. Et sic non essent tres personæ, vnus Deus. Quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in diuinis personis.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est quantitas. Vna scilicet, quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiua, quæ in solis rebus corporalibus est. Vnde in diuinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicuius naturæ, vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur. Primo quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ, vel naturæ: & sic dicitur magnitudo spiritualis: *c. 8. circa med. to. 3.* sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem & perfectionem. Et ideo dicit Augustinus * sexto de Trinit. quod in his quæ non mole magna sunt, hoc est, maius esse, quod est melius esse. Nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis, & secundum esse, & secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt maioris durationis. Secundum operationem vero, in quantū ea quæ sunt perfectioris naturæ, ** c. 1. ante med. tom. 3.* sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, vt Aug.* dicit in lib. de fide ad Pet. Æqualitas intelligitur in patre & filio & spiritu sancto, in quantum nullos horum

horum ant præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.

Ad secundum dicendum, quod vbi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in se similitudinem, & aliquid plus: quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in vna forma, possunt dici similia, etiam si inæqualiter illam formam participent: sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si vnum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum vna est natura patris & filij, sed etiam æque perfecte est in vtroque: ideo non solum dicimus filium esse similem patri, vt excludatur error Eunomij; sed etiam dicimus æqualem, vt excludatur error Arij.

Ad tertium dicendum, quod æqualis vel similitudo dupliciter potest significari in diuinis, scilicet per nomina, & per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in diuinis personis, & similitudo. Filius enim est æqualis, & similis patri, & è conuerso. Et hoc ideo, quia essentia diuina non magis est patris quam filij. Vnde sicut filius habet magnitudinem patris, quod est esse eum æqualem patri: ita pater habet magnitudinem filij, quod est esse eum æqualem filio. Sed quantum ad creaturas (vt Dion.* dicit 9.cap. de diu.nom.) non recipitur conuersio æqualitatis, & similitudinis e. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non è conuerso: quia forma principaliter est in causa, & secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licet motus non sit in diuinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur filius accipit à patre, vnde est æqualis ei, & non è conuerso: propter hoc dicimus, quod filius coæquatur patri, & non è conuerso. c. 9. à medio. 24 d

Ad quartum dicendum, quod in diuinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, & relationes in quibus distinguuntur. Æqualitas autem vtrumque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale: & vnitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi inuicem æquales, quia sunt vnius magnitudinis & essentiæ. Manifestum est autem, quod idem ad se ipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum vna relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus, quod paternitas apponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem & filiationem: quia vtroque modo relatio

latio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas & similitudo in diuinis perſonis non eſt aliqua realis relatio diſtincta à relationibus perſonalibus: ſed in ſuo intellectu includit, & relationes diſtinguentes perſonas, & eſſentiæ vnitatem. Et propterea Magiſter dicit in 31. diſtinctione primi ſententiarum, quod in his appellatio tantum eſt relatiua.

221 Art. 2. *Vtrum perſona procedens ſit coæterna ſuo principio, vt filius patri?*

4. con. ca. 31. & po. q. 2. ar. 3. 10. & q. 3. ar. 13. & opuſ. 3. c. 41.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod perſona procedens non ſit coæterna ſuo principio, vt filius patri. Arius enim duodecim modos generationis aſsignat. Primus modus eſt iuxta fluxum lineæ à puncto. Vbi deeſt æqualitas ſimplicitatis. Secundus modus eſt iuxta emiſsionem radiorum à ſole. Vbi deeſt æqualitas naturæ. Tertius modus eſt iuxta characterem, ſeu impreſsionem à ſigillo. Vbi deeſt conſubſtantialitas, & potentiæ efficientia. Quartus modus eſt iuxta immiſſionem bonæ voluntatis à Deo. Vbi etiam deeſt conſubſtantialitas. Quintus modus eſt iuxta exitum accidentis à ſubſtantia. Sed accidenti deeſt ſubſiſtentia. Sextus modus eſt iuxta abſtractionem ſpeciei à materia: ſicut ſenſus accipit ſpeciem à re ſenſibili. Vbi deeſt æqualitas ſimplicitatis ſpiritualis. Septimus modus eſt iuxta excitationem voluntatis à cogitatione. Quæ quidem excitatio temporalis eſt. Octauus modus eſt iuxta transfigurationem, vt ex ære fit imago: quæ materialis eſt. Nonus modus eſt, motus à mouente, & hic etiam ponitur effectus & cauſa. Decimus modus eſt, iuxta eductionem ſpecierum à genere. Qui non competit in diuinis: quia pater non prædicatur de filio, ſicut genus de ſpecie. Vndecimus modus eſt, iuxta ideationem; vt arca exterior ab ea, quæ eſt in mente. Duodecimus modus eſt, iuxta naſcentia: vt homo eſt à patre. Vbi eſt prius & poſterius ſecundum tempus. Patet ergo, quod in omni modo quo aliquid eſt ex altero, deeſt æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur filius eſt à patre, oportet dicere, vel eum eſſe minorem patre, aut poſteriorem, aut vtrumque.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo filius non eſt æternus: neque Spiritus ſanctus.

¶ 3. Præterea, Omne quod corrumpitur, deſinit eſſe. Ergo omne quod generatur, incipit eſſe. Ad hoc enim generatur, vt ſit. Sed filius eſt genitus à patre. Ergo incipit eſſe, & non eſt coæternus patri.

¶ 4. Præterea, Si filius genitus eſt à patre, aut ſemper

per

per generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum : sicut patet in successiuis, quæ sunt semper in fieri, vt tempus & motus) sequitur quod filius semper sit imperfectus. Quod est inconueniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filij. Ante illud ergo instans filius non erat. *In suo symbolo fid.*

Sed contra est, quod Athanas. dicit *, quod totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere filium esse cæternum patri.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus. Vno modo ex parte agentis : alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarij potestate est eligere formam quam effectui conferat, vt supra dictum est *: ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei aduenit post aliquod tempus : sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiua. Vnde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa *, quod pater non generat filium voluntate, sed natura : & iterum quod natura patris ab æterno perfecta fuit : & iterum quod actio, qua pater procedit filium, non est successiua : quia si filius Dei successiue generatus esset, & eius generatio materialis & cum motu esset : quod est impossibile. Relinquitur ergo quod filius fuit, quandocumque fuit pater. Et sic filius est coæternus patri, & similiter Spiritus sanctus vtrique. *q. 41. a. 2.* *q. præced. a. 2, 36, 46*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut August. * dicit in lib. de Verbis Domini, Nullus modus processionis alicuius creaturæ perfecte repræsentat diuinam generationem. Vnde oportet ex multis modis colligere similitudinem : vt quod deest ex vno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina, Coexistere semper coæternum patri filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem *serm. 38. per totum to. 10.*

natiuitatis ostendat verbum. Consubstantialitaté filij nomen insinuet. Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu. Quod quidem non est posterius eo à quo procedit: nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum. Quod in Deo dici non potest.

Ad secundum dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quod omnis corruptio est mutatio quædam. Et ideo omne quod corrumpitur incipit non esse, & desinit esse. Sed generatio diuina non est transmutatio, vt dictum est supra †. Vnde filius semper generatur, & pater semper generat.

† q. 27. a. 2.

Ad quartum dicendum, quod in tempore aliud est quod est indiuisibile, scilicet instans: & aliud quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum nunc indiuisibile est, & semper stans, vt supra dictum est *. Generatio vero filij non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem & permanentiam æternitatis, potest dici quod semper nascitur, vt Origenes dixit. Sed (vt Gregor. & August. † dicunt) melius est quod dicatur semper natus: vt ly semper, designet permanentiam æternitatis: & ly natus, perfectionem geniti. Sic ergo filius non imperfectus est: neque erat quando non erat, vt Arianus dixit.

* q. 10. a. 4.

† Hom. in c. 1. Io. à med. t. 3. Aug. in Ps. 2 sup. id: hodie genui te. tom. 8. Greg. 29. l. mor, c. 1.

222 Art. 3. *Vtrum in diuinis personis sit ordo naturæ?*

1. d. 12. a. 1. & d. 20. art. 3. Et po. q. 10. ar. 3. te.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in diuinis personis non sit ordo naturæ. Quicquid enim in diuinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in diuinis.

¶ 2, Præterea, In quibuscumque est ordo naturæ, vnum est prius altero, saltem secundum naturam & intellectum. Sed in diuinis personis nihil est prius & posterius, vt Athan. * dicit. Ergo in diuinis personis non est ordo naturæ.

* In suo symbolo fidei.

¶ 3, Præterea, Quicquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in diuinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

¶ 4, Præterea. Natura diuina est eius essentia. Sed non dicitur in diuinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

SED contra. Vbicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in diuinis personis non est confusio, vt Athanas. * dicit. Ergo est ibi ordo.

* In suo symbolo fidei.

RESPONDEO dicendum, quod ordo semper dicitur

dicitur per comparationem ad aliquod principium. Vnde sicut dicitur principium multipliciter: scilicet secundum situm, vt punctus: secundum intellectum, vt principium demonstrationis: & secundum causas singulas: ita etiam dicitur ordo. In diuinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, vt supra dictum est *. Vnde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ secundum Aug.* non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

q.33.ar.1. ad 3.præcipuè.

* Ex l.4. sup. Gen. c.34.& 35. to.3. Et ex oratione de quinque hæresibus à me.s.7.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali e.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis etiam cum id quod est à principio, sit suo principio coæuum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam & intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ & causati, & principij & principiati: manifestum est, quod relatiua sunt simul natura & intellectu, in quantum vnum est in diffinitione alterius. Sed in diuinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in vna natura. Vnde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, vna persona potest esse prior alia: neque etiam secundum naturam & intellectum.

e 219

Ad tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in diuinis personis attenditur secundũ naturalẽ originem.

Ad quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principij, non autem essentia e. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quam ordo essentiæ.

e 203

Art. 4. *Vtrum filius sit æqualis patri secundum magnitudinem?*

223

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod filius non sit æqualis patri in magnitudine. Dicit enim ipse Ioan. 14. Pater maior me est. Et Apost. 1. Cor. 15. Ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.

1.d.9.q.1. a.2. Et 4. cont.c.7. ratione 11. & c.21.col. 7. & po.q. 2.a.3.co.f. & q.10. ar.4.

¶ 2. Præterea, Paternitas pertinet ad dignitatem patris. Sed paternitas non conuenit filio. Ergo non quicquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est æqualis patri in magnitudine.

¶ 3. Præterea, Vbicumque est totum & pars, plures partes sunt aliquid maius quam vna tantum, vel pauciores: sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel vnus. Sed in diuinis videtur esse totum vniuersale & pars. Nam sub relatione vel notione plu-

res notiones continentur. Cum igitur in patre sint tres
notiones, in filio autem tantum duæ: Videtur quod
filius non sit æqualis patri.

SED contra est, quod dicitur Philip. 2, Non rapi-
nam arbitratus est esse se æqualem Deo.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est
dicere filium esse æqualem patri in magnitudine. Ma-
gnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio na-
turæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis &
filiationis, quod filius per generationem pertingat ad
habendam perfectionem naturæ, quæ est in patre, sic-
vt & pater. Sed quia in hominibus generatio est
transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum:
non statim à principio homo filius est æqualis patri
generanti, sed per debitum incrementum ad æquali-
tatem perducitur: nisi aliter eueniat propter defe-
ctum principij generationis. Manifestum est autem ex
q. 33. a. 2 dictis *, quod in diuinis est proprie & vere paternitas
& 3. & filiatio. Nec potest dici, quod virtus Dei patris
fuerit defectiua in generando, neque quod Dei filius
e successiue & per transmutationem ad perfectionem
221 peruenerit. Vnde necesse est dicere quod ab æter-
no fuerit patri æqualis in magnitudine. Vnde & Hi-
l. de Syn. lar. * dicit in lib. de Syno. Tolle corporum infirmi-
in 3. fol. tates, tolle conceptus initium, tolle dolores & om-
ante fi. l. nem humanam necessitatem: omnis filius secundum
naturalem natiuitatem æqualitas patris est, quia est
† In suo & similitudo naturæ.
symb. fid. Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intel-
liguntur dicta de Christo secundum humanam natu-
* l. 9. de ram, in qua minor est patre, & ei subiectus. Sed se-
tri. inter cundum naturam diuinam æqualis est patri. Et hoc est
med. & fi- quod Athanas. † dicit, Æqualis patri secundum diui-
nem lib. nitatem, minor patre secundum humanitatem. Sed
† Parum secundum Hilar. * in lib. 9. de Trin. donantis aucto-
à medio ritate pater maior est, sed minor non est cui vnum
illius. esse donatur. Et in lib. de Synod † dicit, quod subie-
Habetur ctio filij naturæ pietas est, id est recognitio auctori-
hic liber tatis paternæ. Subiectio autem cæterorum, creationis
inter opera infirmitas.
Hila. Ad secundum dicendum, quod æqualitas attendi-
* a. 1. hu- tur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in
ius q. ad diuinis significat perfectionem naturæ (vt dictum
1. arg. est *) & ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas
† l. 3. cōtra in diuinis & similitudo secundum essentialia attendi-
Maxim. tur: nec potest secundum distinctionem relationum
c. 8. post. inæqualitas, vel dissimilitudo dici. Vnde Aug. † dicit
med. to. 6. contra Maximinum, Originis quæstio est, quid de

quod

quod sit: æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut & essentia patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quæ in patre est e
paternitas, in filio est filiatio e: ita eadem dignitas 225
quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio. Vere ergo dicitur, quod quicquid dignitatis habet pater, habet filius: nec sequitur, Paternitatem habet pater: ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad àliquid. Eadem enim est essentia & dignitas patris & filij. Sed in patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum, quod relatio in diuinis non est totum vniuersale, quamuis de similibus relationibus prædicetur: quia omnes relationes sunt vnum secundum essentiam & esse. Quod repugnat rationi vniuersalis: cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona (vt supra dictum est *) non est q. 30. a. 4.
vniuersale in diuinis. Vnde neque omnes relationes ad 3.
sunt maius aliquid quam vna tantum; nec omnes personæ maius aliquid quam vna tantum: quia tota perfectio diuinæ naturæ est in qualibet personarum.

Art. 5. *Vtrum filius sit in patre, & è conuerso?* 224

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod filius 1. d. 19. q.
non sit in patre, & è conuerso. Philosophus enim 2. a. 2. Et
in 4 Phys. * ponit octo modos essendi aliquid in ali- 4. cont. c.
quo. Et secundum nullum horum filius est in patre, 9. fi. & 65
aut è conuerso: vt patet discurrenti per singulos mo- Et Io. 18
dos. Ergo filius non est in patre, nec è conuerso. l. 6. col. 2.

¶ 2. Præterea, Nihil quod exiuit ab aliquo, est in fi. & c. 16.
eo. Sed filius ab æterno exiuit à patre, secundum il- l. 7. co. 2.
lud Michææ 5, Egressus eius ab initio à diebus æter- * tex. 23.
nitatis. Ergo filius non est in patre. to. 2.

¶ 3. Præterea, Vnum oppositorum non est in altero. Sed filius & pater opponuntur relatiue. Ergo vnus non potest esse in alio.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 14. Ergo in patre, & pater in me est.

RESPONDEO dicendum, quod in patre & filio tria est considerare, scilicet essentiam, & relationem, & originem: & secundum quodlibet istorum filius est in patre, & è conuerso. Secundum essentiam enim pater est in filio: quia pater est sua essentia, & communicat suam essentiam filio non per aliquam suam transmutationem. Vnde sequitur quod cum essentia patris sit in filiò, quod in filio sit pater. Et similiter cum filius sit sua essentia, sequitur quod sit in patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hi-

l. 5. de tri. in vlt. f. lib. lat.* dicit 5. de Trin. Naturam suam (vt ita dicam) sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit. Secundum etiam relationes manifestum est, quod vnum oppositorum relatiue est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est, quod processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosoph. enumerat, filius est in patre, aut è conuerso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante: nisi quod deest vnitas essentiæ in rebus creatis inter principium, & id quod est à principio.

Ad secundum dicendum, quod exitus filij à patre
160 est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Vnde exitus iste in diuinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quod pater & filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam: & tamen oppositorum relatiue vnum est in altero, vt dictum est*.

** in co. ar.*

225 Artic. 6. *Vtrum filius sit æqualis patri secundum potentiam?*

1. di. 20. ar. 2.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod filius non sit æqualis patri secundum potentiam. Dicitur enim Ioan. 5. Non potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem. Pater autem à se potest facere. Ergo pater maior est filio secundum potentiam.

¶ 2. Præterea, Maior est potentia eius qui præcipit & docet, quam eius qui obedit & audit. Sed pater mandat filio, secundum illud Ioan. 14. Sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. Pater etiam docet filium secundum illud Ioan. 5. e. Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quæ ipse facit. Similiter & filius audit, secundum illud Ioan. 5. Sicut audio iudico. Ergo pater est maioris potentiæ quam filius.

¶ 3. Præterea, Ad omnipotentiam patris pertinet quod possit filium generare sibi æqualem. Dicit enim

August.* in lib. contra Maximinum. Si non potuit generare sibi æqualem, vbi est omnipotentia Dei patris? Sed filius non potest generare filium, vt supra ostensum est †. Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam patris, potest filius. Et ita non est ei in potestate æqualis.

li 3. con. Maxi. c. 7. cir. fin. to. 6.
† *q. 41. a. 6. ad 1.*

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 5. Quæcumque pater facit, hæc & filius similiter facit.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod filius est æqualis patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra *, quod ipsa ratio diuinæ paternitatis & filiationis exigit quod filius sit æqualis patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Vnde relinquitur, quod filius sit æqualis patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu vtriusque.

* *a. 2. & 4. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur, filius non potest à se facere quicquam: non subtrahitur filio aliqua potestas, quam habeat pater: cum statim subdatur, quod quodcumque pater facit, filius similiter facit: sed ostenditur, quod filius habet potestatem à patre, à quo habet naturam. Vnde dicit Hilarius * 9. de Trinit. Naturæ diuinæ hæc vnitas est, vt ita per se agat filius, quod non à se agat.

* *lib. 9 de trin. in 2. fol. post med.*

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione patris & auditione filij nõ intelligitur, nisi quod pater communicat scientiam filio, sicut & essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc, quod ab æterno dedit ei scientiam & voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum, secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia, quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio: ita eadem est potentia qua pater generat, & qua filius generatur a. Vnde manifestum est, quod quicquid potest pater, potest filius: non tamen sequitur, quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid. Nam generatio significat relationem in diuinis. Habet ergo filius eandem potentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eam vt dans. Et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam vt accipiens. Et hoc significatur, cum dicitur, quod potest generari.

a 219

QVÆST.

QVÆSTIO XLIII.

De mißione diuinarum personarum, in octo articulos diuisa.

DEinde considerandum est de misſione diuinarum personarum.

CIRCA hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum alicui diuinæ personæ conueniat mitti?

¶ Secundo, vtrum misſio sit æterna, vel temporalis tantum?

¶ Tertio, secundum quid diuina persona inuisibiliter mittatur.

¶ Quarto, vtrum cuilibet personæ conueniat mitti?

¶ Quinto, vtrum inuisibiliter mittatur tam filius quam spiritus sanctus?

¶ Sexto, ad quos fiat misſio inuisibilis.

¶ Septimo, de misſione visibili.

¶ Octauo, vtrum aliqua persona mittat seipsam visibiliter, aut inuisibiliter?

226 ART. I. *Vtrum alicui personæ diuinæ conueniat mitti?*

1.d.15.q.1. a. 1. Et 4. cont. c. 23. cor. 2. & c. 24. ratione 2.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod personæ diuinæ non conueniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed vna persona diuina non est minor alia. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

¶ 2. Præterea, Omne quod mittitur, separatur à mittente. Vnde Hier. dicit super Ezech. Quod coniunctum est, & in corpore vno copulatum, mitti non potest. Sed in diuinis personis nihil est separabile, vt Hilarius * dicit. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

Hilar. 7. de Trin. non procul à fi. lib.

¶ 3. Præterea, Quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, & ad aliquem locum de nouo vadit. Hoc autem diuinæ personæ non conuenit, cum vbique sit. Ergo diuinæ personæ non conuenit mitti.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 8. Non sum ego solus, sed ego & qui misit me, pater.

RESPONDEO dicendum, quod in ratione misſionis duo importantur. Quorum vnum est habitudo misſi ad eum à quo mittitur. Aliud est habitudo misſi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam misſi à mittente: vel secundum imperium, sicut Dominus mittit seruum: vel secundum consilium, vt si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum: vel secundum originem, vt si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, vt aliquo modo ibi esse incipiat: vel

quia

quia prius ibi omnino non erat, quo mittitur: vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat *e*. 549
Missio igitur diuinæ personæ conuenire potest secundum quod importat ex vna parte processionem originis à mittente: & secundum quod importat ex alia parte nouum modum existendi in alio. Sicut filius dicitur esse missus à patre in mundum, secundum quod incœpit in mundo esse per carnem assumptam: & tamen ante in mundo erat, vt dicitur Ioan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem à principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium: quia imperans est maior, & consilians est sapientior. Sed in diuinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, vt supra dictum est *. *in co.ar.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod sic mittitur, vt incipiat esse vbi prius nullo modo erat, sua missione localiter mouetur. Vnde oportet quod loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione diuinæ personæ: quia persona diuina missa, sicut non incipit esse vbi prius non fuerat, ita nec desinit esse vbi fuerat. Vnde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de missione, quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in diuinis.

Art. 2. *Vtrum missio sit æterna, vel temporalis tantum?* 227

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod missio possit esse æterna. Dicit enim Greg.* Eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filij est æterna. Ergo & missio. *1. dist. 15. q. 1. a. 2.* ** Homil. 26. in Euangel. paulo post prin.*

¶ 2. Præterea, Cuicumque conuenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona diuina non mutatur. Ergo missio diuinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

¶ 3. Præterea, Missio processionem importat. Sed processio diuinarum personarum est ab æterno. Ergo & missio.

SED contra est, quod dicitur Galat. 4. Cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum. §

RESPONDEO dicendum, quod in his quæ important originem diuinarum personarum, est quedam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, vt processio & exitus. Quædam vero cum habitudine ad

ne ad principium determinãt processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut generatio & spiratio. Nam generatio est processio diuinæ personæ in naturam diuinam. Et spiratio passiue accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut missio, & datio. Mittitur enim aliud ad hoc vt sit in aliquo, & datur ad hoc quod habeatur. Personam autem diuinam haberi ab aliqua creatura, vel esse nouo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Vnde missio & datio in diuinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem & spiratio solum ab æterno. Processio autẽ & exitus dicuntur in diuinis & æternaliter & temporaliter: nam filius ab æterno processit vt sit Deus: temporaliter autem, vt etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam vt sit in homine secundum inuisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Greg. loquitur de generatione temporali filij, non à patre, sed à matre. Vel quia ex hoc ipso filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quod diuinam personam esse nouo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter: non est propter mutationem diuinæ
74 personæ, sed propter mutationem creaturæ *e*: sicut & Deus temporaliter dicitur Dominus, propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Vnde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim diuinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Vnde gemina dicitur processio, æterna scilicet, & temporalis: non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis & æterni.

228 Art. 3. *Vtrum missio inuisibilis diuinæ personæ, sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis?*

1. d. 14. q. 2. a. 1. AD tertium sic proceditur. Videtur, quod missio inuisibilis diuinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Diuinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur diuina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona diuina, sed

sed solum dona eius. Quod est error dicentium spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

¶ 2, Præterea, Hæc præpositio, secundum, denotat habitudinem alicuius causæ. Sed persona diuina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non è conuerso, secundum illud Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Ergo inconuenienter dicitur, quod persona diuina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

¶ 3, Præterea, Aug. * dicit 4. de Trin. quod filius *l. 4. de tri.* cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. Sed *c. 20. in* filius cognoscitur, non solum per gratiam gratum *med. t. 3.* facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem & per scientiam. Non ergo persona diuina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

¶ 4, Præterea, Rabanus dicit, quod spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona diuina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est, quod Aug. * dicit 3. de Tri. quod *Ex l. 3. c.* spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctifican- *4. cir. fin,* dam creaturam. Missio autem est temporalis proces- *elicitur.* sio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi *to. 3.* per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio diuinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum, quod diuinæ personæ conuenit mitti, secundum quod nouo modo existit in aliquo: dari autem secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est vnus specialis, qui conuenit naturæ rationali: in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, & amatū in amante e. Et quia cognoscen- 41
do & amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum: secundum ipsum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod diuina persona sit nouo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Vnde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur, & procedit tempora-

liter

200 liter persona diuina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus vti, vel frui e. Habere autem potestatem fruendi diuina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, & inhabitat hominem. Vnde ipsemet Spiritus sanctus datur & mittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc, quod libere non solum ipso dono creato vtatur, sed vt ipsa diuina persona fruatur. Et ideo missio inuisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis, & tamen ipsa persona diuina datur.

Ad secundum dicendum, quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam diuinam personam. Et significatur hoc cum dicitur, quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto. Et hoc significatur, cum dicitur quod charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.

Ad tertium dicendum, quod licet per aliquos effectus filius cognosci possit à nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad quartum dicendum, quod operatio miraculorum est manifestatiua gratiæ gratum facientis, sicut & donum prophetiæ, & quælibet gratia gratis data. Vnde 1. Cor. 12. Gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus Spiritus sanctus, ad operationem miraculorum: quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus, nisi forte cum aliqua determinatione: secundum quod dicitur, quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, in quantum à Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

229 Art. 4. *Vtrum patri conueniat mitti?*

1. d. 15. q. 2. a. vnico. AD quartum sic proceditur. Videtur, quod patri etiam conueniat mitti. Mitti enim diuinam personam est ipsam dari. Sed pater dat seipsum. (cum haberi non possit nisi seipso donante) Ergo potest dici quod pater mittat seipsum.

¶ 2. Præterea, Persona diuina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Ergo

Ergo quælibet diuinarum personarum mittitur.

¶ 3. Præterea, Quicquid conuenit alicui personæ, conuenit omnibus, præter notiones & personas. Sed missio non significat aliquam personam; neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, vt supra dictum est *. Ergo cuilibet personæ diuinæ conuenit mitti. q. 32. a. 3.

SED contra est, quod Aug. † dicit in 2. lib. de Trin. quod solus pater numquam legitur missus. lib. 2. de trin. c. 5.

RESPONDEO dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio: & in diuinis secundum originem, vt supra dictum est.* Vnde cum pater non sit ab alio, nullo modo conuenit sibi mitti: sed solum filio & spiritui sancto, quibus conuenit esse ab alio. paulo post prin. a. 1. & 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non conuenit dari in diuinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum, quod licet effectus gratiæ sit etiam à patre qui inhabitat per gratiam, sicut & filius & spiritus sanctus: quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Aug. * 4. de Trin. quod pater cum in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus. Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. lib. 4. de tri. c. 20. post med. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod missio in quantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali *e*, prout esse ab alio est commune duabus notionibus. e 222

Art. 5. *Vtrum filio conueniat inuisibiliter mitti?* 230

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod filio non conueniat inuisibiliter mitti. Missio enim inuisibilis diuinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad spiritum sanctum, secundum illud 1. Corin. 12, Omnia operatur vnus atque idem spiritus. Ergo inuisibiliter non mittitur nisi spiritus sanctus. 1. d. 15. q. 4. a. 1. Et 4. con. c. 8. co. 9. & c. 23. co. 2.

¶ 2. Præterea, Missio diuinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad pefectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis: cum sine charitate possint haberi, secundum illud 1. ad Corint. 13, Si habuero prophetiam, & nouerim mysteria omnia, & omnem scientiam,

rumpat in affectum amoris, vt dicitur Ioan. 6. Omnis qui audiuit à patre, & didicit, venit ad me. Et in Ps. In meditatione mea exardescet ignis. Et ideo signanter dicit Aug.* quod filius mittitur, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimentalem quandam notitiam significat. Et hæc propriè dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccles. 6. Sapientia doctrinæ secundum nomen eius est. *loco citato in sol. 1. arg.*

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personæ missæ, & inhabitationem per gratiam (vt supra dictum est*) si loquamur de missione quantum ad originem: sic missio filij distinguitur à missione Spiritus sancti, sicut & generatio à processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ. Sed distinguuntur in effectibus gratiæ: qui sunt illuminatio intellectus, & inflammatio affectus. Et sic manifestum est, quod vna non potest esse sine alia: quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec vna persona separatur ab alia. *in corpore art. & ar. 1. huius q.*

Art. 6. *Vtrum missio inuisibilis fiat ad omnes, qui sunt participes gratiæ?* 231

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod missio inuisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris testamenti, gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio inuisibilis. Dicitur enim Ioan. 7. Nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus. Ergo missio inuisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ. *1. d. 15. q. 5. a. 1. q. 2. 3. & 4.*

¶ 2. Præterea, Profectus in virtute non est, nisi per gratiam. Sed missio inuisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper, aut proficiat, aut deficiat. Et sic missio esset continua. Ergo missio inuisibilis, non fit ad omnes participes gratiæ.

¶ 3, Præterea, Christus & beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio: quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo & omnes beati, perfecte sunt vniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio inuisibilis.

¶ 4, Præterea, Sacramenta nouæ legis continent gratiam: nec tamen ad ea dicitur fieri missio inuisibilis. Non ergo ad omnia quę habent gratiam, fit missio inuisibilis.

SED

lib. 3. de Trin. c. 4. & li. 15. c. 27. innuitur. to. 3. SED contra est, quod secundum August. * Missio inuisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio inuisibilis.

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est *e*) missio de sui ratione importat, quod
216 ille qui mittitur, vel incipiat esse vbi prius non fuit, (sicut accidit in rebus creatis) vel incipiat esse vbi prius fuit: sed quodam modo nouo, secundum quod missio attribuitur diuinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, & innouationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio inuisibilis, in quibus hæc duo inueniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod missio inuisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Vnde dicit c. 20. parum ante med. to. 3. Aug.* 4 de Trin. quod secundum quod filius mittitur inuisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus & prophetis. Cum ergo dicitur, Nondum erat datus spiritus, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio c. 20. tomo 3. inuisibilis. Vnde Aug. dicit* 4 de Trin. quod tunc cuiquam mittitur filius, cum à quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci & percipi potest pro captu, vel proficientis animæ in Deum, vel perfectæ animæ rationalis in Deo. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio inuisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem nouum actum, vel nouum statum gratiæ: vtputa cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex feruore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quod ad beatos est facta missio inuisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio inuisibilis: non secundum intentionem gratiæ, sed secundum quod aliquot mysteria eis reuelantur de nouo. Quod erit vsque ad diem iudicij. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta inuisibilis
232 missio in principio suæ conceptionis *e*: non autem postea, cum à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia & gratia.

Ad quartum dicendum, quod gratia est in sacramentis

mentis nouæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri, nisi respectu termini. Vnde missio diuinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos, qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

Art. 7. *Utrum Spiritui sancto conueniat visibiliter mitti?* 232

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod spiritui sancto non conueniat visibiliter mitti. Filius enim secundum quod visibiliter missus est in mundo, dicitur esse minor patre. Sed nunquam legitur spiritus sanctus minor patre. Ergo spiritui sancto non conuenit visibiliter mitti. *locis sup. 4. 6. inductis.*

¶ 2. Præterea, Missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio filij secundum carnem. Sed spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Vnde non potest dici, quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis, & in omnibus figuris legalibus. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere, quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

¶ 3. Præterea, Quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur spiritus sanctus, quam alia persona.

¶ 4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

¶ 5. Præterea, quæ visibiliter fiunt diuinitus, dispensantur per ministerium angelorum, vt Augustinus dicit * tertio de Trinit. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerũt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, & non spiritus sanctus. *c. 4. 5. & 9. 10. 11.*

¶ 6. Præterea, Si spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum inuisibilem missionem: quia inuisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio inuisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; & ad omnes, ad quos fit missio invisibilis, siue in nouo, siue in veteri testamento, missio visibilis fieri debet. Quod patet esse falsum. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur.

SED contra est, quod dicitur Matth. 3. quod spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

RESPONDEO dicendum, quod Deus prouidet omnibus secundum vniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, vt per visibilia ad inuisibilia manu ducatur (vt ex supradictis patet q. 12. ar. 12.) Et ideo inuisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur se ipsum Deus, & processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstrauit: ita conueniens fuit, vt etiam inuisibiles missiones diuinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius, & spiritus sanctus. Nam spiritui sancto in quantum procedit vt amor, competit esse sanctificationis donum; filio autem in quantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo filius visibiliter missus est tamquam sanctificationis auctor, sed spiritus sanctus tamquam sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quod filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in vnitatem personæ assumpsit; sic, vt quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ filius dicitur minor patre. Sed spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem, in qua apparuit in vnitatem personæ, vt quod illi conuenit, de illo prædicetur. Vnde non potest dici minor patre, propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quod missio visibilis spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam quæ est visio prophetica: quia vt Aug. dicit 2 de Trin. Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas: sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam, & ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit spiritus sanctus ad huiusmodi species, sicut filius ad petram: quia dicitur, Petra erat Christus. Illa enim petra iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba & ignis ad hæc tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit: Moysi; & illi columnæ, quam populus in eremo sequebatur; & fulgoribus ac tonitruis, quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, vt aliquid significaret, atque prædiceret. Sic igitur apparet, quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ & non corporales; neque secundum

Margin notes: q. 12. ar. 12. — c. 6. parum à med. to. 5.

dum signa sacramentalia veteris, & noui testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

Ad tertium dicendum, quod licet illas creaturas visibiles tota trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diuersis nominibus significatur pater & filius & spiritus sanctus: ita etiam diuersis rebus significari potuerunt: quamuis inter eos nulla sit separatio, aut diuersitas.

Ad quartum dicendum, quod personam filij declarari oportuit, vt sanctificationis auctorem (vt dictum * est.) Et ideo oportuit quod missio visibilis filij fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, & cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata esset assumpta à spiritu sancto in vnitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

in corpore art.

Ad quintum dicendum, quod illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio angelorum: non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam spiritus sancti. Quia igitur spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo: propter hoc secundum eas spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, & non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate inuisibilis missionis, vt semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius: sed sicut dicitur 1. Corinth. 12. Manifestatio spiritus datur alicui ad vtilitatem sanctæ Ecclesiæ. Quæ quidem vtilitas est, vt per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur & propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, & per Apostolos, secundum illud Hebr. secundo, Cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spiritus sancti ad Christum, ad Apostolos, & ad aliquos primitiuos sanctos, in quibus quodammodo ecclesia fundabatur: ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem inuisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum fa-

131 ctam e. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, (vnde vox patris intonuit, Hic est filius meus dilectus) vt ad similitudinem vnigeniti alij regenerarentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Vnde dictum est, ipsum audite. Ad Apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerij in dispensatione sacramentorum. Vnde dictum est eis, Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ. Vnde dicitur quod cœperunt loqui variis linguis. Ad patres autem veteris testamenti missio visibilis spiritus sancti fieri non debuit: quia prius debuit perfici missio visibilis filij, quam spiritus sancti: cum spiritus sanctus manifestet filium, sicut filius manifestat patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones diuinarum personarum patribus veteris testamenti. Quæ quidem missiones, visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factæ (secundum August *.) ad designandum inhabitationem diuinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

* lib. 2. de Tri. c. 17. circ. fin. tom. 3.

233 Art. 8. *Vtrum aliqua persona diuina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter?*

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod nulla persona diuina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia sicut dicit August. 4* de Trin. Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. Si ergo aliqua persona diuina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

1. d. 15. q. 3. & po. q. 10. a. 4. ad 4.

* c. vlt. in fin. to. 3.

¶ 2, Præterea, Mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu diuinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem. Ergo oportet, quod diuina persona, quæ mittitur, sit à persona mittente.

¶ 3, Præterea, Si persona diuina potest mitti ab eo, à quo non est, nihil prohibebit dicere, quod spiritus sanctus detur ab homine, quamuis non sit ab eo. Quod est contra August. *5. de Trin. Ergo diuina persona non mittitur nisi ab ea, à qua est.

* l. 15. c. 26. to. 3.

SED contra est, quod filius mittitur à spiritu sancto, secundum illud Isa. 48. Nunc misit me Dominus Deus & spiritus eius. Filius autem non est à spiritu sancto. Ergo persona diuina mittitur ab ea, à qua non est.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc inueniuntur

niuntur aliqui diuersimode locuti esse. Secundum quosdam enim persona diuina non mittitur nisi ab eo, à quo est æternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur filius Dei missus à spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum à spiritu sancto. Augus. autem dicit 2 * de Trin. quod filius mittitur & à se, & à spiritu sancto, & spiritus sanctus etiam mittitur & à se, & à filio: vt sic mitti in diuinis non conueniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti: mittere autem conueniat cuilibet personæ. Vtrumque autem habet aliquo modo veritatem: quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur & ipsa persona ab alio existens, & effectus visibilis, aut inuisibilis, secundum quem missio diuinæ personę attenditur. Si igitur mittens designetur vt principium personæ, quæ mittitur: sic non quælibet persona mittit, sed solum illa, cui conuenit esse principium illius personæ. Et sic filius mittitur tantum à patre, spiritus sanctus autem à patre & filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio: sic tota trinitas mittit personam missam. Non autem propter hoc, homo dat spiritum sanctum: quia nec effectum gratiæ potest causare. Et per hoc patet solutio Ad obiecta.

cap. 5. post tot. to. 3.

QVÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo, & de omnium entium prima causa, in quatuor articulos diuisa.

Post considerationem diuinarum personarum cōsiderandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita: vt primo consideretur de productione creaturarum. Secundo, de earum distinctione. Tertio, de conseruatione & gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda. Primo quidem quæ sit prima causa entium. Secundo, de modo producendi creaturarum à prima causa. Tertio vero, de principio durationis rerum.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum Deus sit causa efficiens omnium entium?

¶ Secundo, vtrum materia prima sit creata à Deo, vel sit principium, ex æquo coordinatum ei?

¶ Tertio, vtrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum?

¶ Quarto, vtrum ipse sit causa finalis rerum?

334 Art. I. *Vtrum sit necessarium omne ens esse creatum à Deo?*

2. d. 1. q. 1. a. 2. & 3. & d. 37. q. 1. a. 2. & 2 con. c. 6. 15 & 16. & op. 3. c. 68. & 69 & op. 15. c. 9.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inueniri rem sine eo quod non est de ratione rei: sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam nō videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

¶ 2, Præterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, vt sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse: quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint à Deo.

¶ 3, Præterea, Quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis nō fit demonstratio per causam agentem, vt per Philosophum patet in* 3. Metaphysicorum. Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

5. 4. lt. 3.

SED contra est, quod dicitur Rom. 11. cap. Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid inuenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter conuenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra*, cum de diuina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est*, quod esse subsistens non posset esse nisi vnum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi vna, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur, quod omnia, quæ diuersificantur secundum diuersam participationem essendi, vt sint perfectius, vel minus perfecte,

q. 3. ar. 4.

q. 11. a. 3. & 4.

34

333 causari ab vno primo ente, quod perfectissime est. Vnde & Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere vnitatem. Et Arist. dicit in 2.* Metaphysic. quod id quod est maxime ens & maxime verum, est causa omnis entis & omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis calidi.

1c. 4. lt. 3

Ad primum ergo dicendum, quod licet habitudo ad causam non intret diffinitionem entis, quod est

est causatum: tamen sequitur ad ea quæ sunt de eius ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Vnde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc inuenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum, quod id quod est necessarium, non habeat causam, vt dicitur in 8. Physicorum. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstratiuis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionũ necessariarum. Et ideo dicit Aristot. in 5* Metaph. quod sunt quædam necessaria, tt. 6. tt.7
quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, siue antecedens & consequens sint possibilia, siue impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur, vt abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. 27 d
Vnicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quæ sunt mathematica, habeant causam agentem: non tamen secundum habitudinem, quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem. 235

Art. 2. Vtrum materia prima sit creata à Deo? *sup. q. 14.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod mate- *a. 11. cor.*
ria prima non sit creata à Deo. Omne enim quod *& 1. d. 36*
fit, componitur ex subiecto, & ex aliquo alio, vt dici- *q. 1. ar. 1.*
tur in 1.* Physicorum. Sed materiæ primæ non est ali- *& ver. q.*
quod subiectum. Ergo materia prima non potest esse *3. a. 5. co.*
facta à Deo. *& po. q. 3.*

¶ 2, Præterea, Actio & passio diuiduntur contra se *a. 5. & q.*
inuicem. Sed sicut primum principium actiuum est *4. & op.*
Deus: ita primum principium passiuum est materia. *3. c. 69.*
Ergo Deus & materia prima sunt duo principia con- *98. 229.*
tra se inuicem diuisa: quorum neutrum est ab alio. *230. &*

¶ 3, Præterea, Omne agens agit sibi simile. Et sic *Ro. 11. l.*
cum omne agens agat, in quantum est actu, sequitur *5. co. 3. &*
quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed ma- *phy. 8. l. 2.*
teria prima est tantum in potentia, in quantum hu- *co. 3.*
iusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est, * *tex 62.*
quod sit facta. *to. 3.*

c. 7. in fi. SED contra est, quod dicit August. * 12 confes. 10. 1. Duo fecisti Domine: vnum prope te, scilicet angelum: aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

RESPONDEO dicendum, quod antiqui philosophi paulatim, & quasi pedetentim intrauerunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia nisi cor-
261 pora sensibilia *e*. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, vt puta secundum raritatem, & densitatem, per congregationem & segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, vt puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Viterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, & materiam, quam ponebant increatam: & perceperunt transmutationem fieri in corporibus, secundum formas essentiales. Quarum transmu-
l. 2. de gener. text. 56. to. 2. tationum quasdam causas vniuersaliores ponebāt, vt obliquum circulum, secundum Arist. * vel ideas, secundum Platonem. Sed considerandum est, quod ma-
35 teria per formam contrahitur ad determinatam speciem *e*; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adueniens contrahitur ad determinatum modum essendi, vt homo contrahitur per album. Vtrique igitur considerauerunt ens particulari quadam consideratione: vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens: & sic rebus causas agentes particulares assignauerunt. Et vlterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantū est ens: & considerauerunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sūt hæc per formas substantiales: sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque
138 modo *e*. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab vniuersali causa entium.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in 1. Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam siue accidentalem, siue substantialem: nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab vniuersali principio essendi. A qua quidem emanatione, nec materia excluditur, licet à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quod passio est effectus actionis.

actionis. Vnde & rationabile est, quod primum principium passiuum sit effectus primi principij actiui. Nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, vt dicit Arist. in * 11 Metaph. *te. 52. t. 3.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non ostendit, quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Vnde oportet quod etiam illud, quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

Art. 3. *Vtrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum?* 236

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longe sunt à diuina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum. *Pe.q.7.a. 1. ad 3. & 2. Cor. 11. in princ.*

¶ 2, Præterea, Omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, vt ignitum ad ignem, sicut iam dictum est *. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei. Quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium inuenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia indiuiduantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, vt per se hominem, & per se equum, & huiusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum. *ar.1. huius q.* 234

¶ 3, Præterea, Scientiæ & diffinitiones sunt de ipsis speciebus: non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec diffinitio. Ergo sunt quædam entia, quæ sunt entia, vel species non in singularibus. Et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

¶ 4, Præterea, Hoc idem videtur per Dionys. qui dicit* 5 cap. de diuinis nominibus, quod ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, & eo quod est per se sapientiam esse. *non remote à princ.*

SED contra est, quod exemplar est idem quod idea. Sed ideæ (secundum quod Aug. lib. 83 * qq. q. 46 dicit) sunt formæ principales, quæ diuina intelligentia continentur. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum. *ante medium, to. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod ad

productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, vt effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia propter exemplar ad quod inspicit, siue illud sit exemplar ad quod extra intuetur, siue sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem, quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in diuinam sapientiam, quæ ordinem vniuersi excogitauit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in diuina sapientia sunt
q.15.a.1. rationes omnium rerum: quas supra *diximus ideas, id est formas exemplares, in mente diuina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à diuina essentia, prout eius similitudo à diuersis participari potest diuersimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc, quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, vt homo ge-
84 nitus homini generanti *e*: attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repræsentationem rationis intellectæ à Deo: vt domus, quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum, quod de ratione hominis est, quod sit in materia. Et sic non potest inueniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei: non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie, sed ad speciem
e 330 superexcedentem *e*. sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum, quod licet quælibet scientia & diffinitio sit solum entium, non tamen oportet, quod res eumdem modum habeant in essendo, quem
e 79 intellectus habet in intelligendo *e*. Nos enim per vir-
85 tutẽ intellectus agentis abstrahimus species vniuersales à particularibus conditionibus: non tamen oportet, quod vniuersalia præter particularia subsistant vt particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quod sicut dicit Dionys.
* c. 11. 11. cap. de diu. nom. * per se vitam, & per se sapien-
inter. med. tiam, quandoque nominat ipsum Deum, quandoque
& fin. virtu-

virtutes ipsis rebus datas: non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

Art. 4. *Vtrum Deus sit causa finalis omnium?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem. 237 *Inf. q. 65. a. 2. & q. 103. a. 2. & 2. d. 1. q. 2. a. 1. cor. & 3. cont. cap. 17. & 18.* * *tex. 69. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Finis generationis & forma generati, & agens non incidunt in idem numero (vt dicitur in 2. physic. *) Quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

¶ 3, Præterea, Finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt: quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

¶ 4, Præterea, Finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens, & causa finalis, sequitur quod in eo sit prius & posterius. Quod est impossibile.

SED contra est, quod dicitur Prouer. 16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus.

RESPONDEO dicendum, quod omne agens agit propter finem. Alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi à casu *e*. 316
Est autem idem finis agentis & patientis in quantum huiusmodi, sed aliter & aliter. Vnum enim & idem est quod agens intendit imprimere, & quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam, quæ simul agunt & patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta: & his conuenit, quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non conuenit agere propter acquisitionem alicuius finis: sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est eius bonitas. Et vnaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis & bonitatis diuinæ *e*. Sic ergo diuina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam, non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere & pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam vtilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis *e*, quod suam similitudinem 99

communicare intendit. Alias forma generati esset nobilior generante : cum finis sit nobilior his, quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt
31 b Deum e vt finem, appetendo quodcumque bonum, siue appetitu intelligibili, siue sensibili, siue naturali, qui est sine cognitione. Quia nihil habet rationem boni & appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum, quod cum Deus sit causa efficiens, exemplaris & finalis omnium rerum, & materia prima sit ab ipso : sequitur, quod primum omnium rerum sit vnum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadant in intellectu nostro, quam alia.

QVÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, in octo articulos diuisa.

DEinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio : qui dicitur creatio.

De qua quæruntur octo.

¶ Primo, quid sit creatio.

¶ Secundo, vtrum Deus possit aliquid creare ?

¶ Tertio, vtrum creatio sit aliquod ens in rerum natura ?

¶ Quarto, cui competit creari ?

¶ Quinto, vtrum solius Dei sit creare ?

¶ Sexto, vtrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personæ ?

¶ Septimo, vtrum vestigium aliquod trinitatis sit in rebus creatis ?

¶ Octauo, vtrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ & voluntatis ?

238 Art. I. *Vtrum creare sit ex nihilo aliquid facere ?*

2. d. 1. q. 2. a. 2. & po. q. 3. a. 8. AD primum sic proceditur. Videtur, quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim August. contra aduersarium legis & Prophetarum, Facere est quod omnino non erat. Creare vero est ex eo quod iam erat, educendo aliquid constituere.

¶ 2. Præterea, Nobilitas actionis & motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio, quæ ex bono in bonum est, & ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, & prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

¶ 3. Præ-

¶ 3. Præterea, Hæc præpositio, ex, importat habitudinem alicuius causæ, & maxime materialis: sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est, ex nihilo aliquid facere.

SED contra est, quod super illud Genes. 1. In principio creauit Deus cælum, &c. dicit glos. * quod creare est aliquid ex nihilo facere. * *Beda in hunc locum.*

RESPONDEO dicendum, quod (sicut supra dictum est *) non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causa vniuersali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo: sed homo fit ex non homine, & album ex non albo. Vnde si consideretur emanatio totius entis vniuersalis à primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo: ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente: quo est nihil e. * *q. præc. ar. 1.* 335

Ad primum ergo dicendum, quod Augnst. æquiuoce vtitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea, quæ in melius reformantur: vt cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est *. *In corp. art.*

Ad secundum dicendũ, quod mutationes accipiunt speciem, & dignitatem non à termino à quo, sed à termino ad quem. Tanto ergo perfectior, & prior est aliqua mutatio, quãto terminus ad quem illius mutationis est nobilior & prior, licet terminus à quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior & prior quã alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior, quam forma accidentalis: tamen priuatio substantialis formæ, quæ est terminus à quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus à quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior & prior quam generatio, & alteratio: quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur vt terminus à quo, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, ex, non designat causam materialem, sed ordinem tantum: sicut cum

dicitur, ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod hæc præpositio, ex, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, & ostenditur ordo eius, quod est ad non esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, &
I. 247 est sensus, Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo e: sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et vtroque modo verificatur cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, ex, importat ordinem, vt dictum est *. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

239 Art. 2. *Vtrum Deus possit aliquid creare?*

2. d. 1. q. 1. ar. 2. & 3. & d. 37 q. 1. ar. 2. Et 3. con. cap. 6. 15. & po. q. 3. a. 16. cor. * tex. 34. tom. 2.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Deus non possit aliquid creare. Quia secundum Philosoph. 1. physic. * antiqui philosophi acceperunt vt communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, vtpote quod Deus faciat, quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio & negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

¶ 2. Præterea, Si creare est aliquid ex nihilo facere: ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, vt patet per * diffinitionem motus. Nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

li. 3. phys. tex. 6. to. 2.

¶ 3. Præterea, Quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici, quod illud quod creatur, simul fiat & factum sit: quia in permanentibus quod fit, non est, quod autem factum est, iam est: simul ergo aliquid esset & non esset. Ergo si aliquid fit, fieri eius procedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

¶ 4. Præterea, Infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens & nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

SED contra est, quod dicitur Gen. 1. In principio creauit Deus cælum & terram, vbi dicit glos. * quod creare est aliquid ex nihilo facere.

* habetur ex Beda sup. hunc locum.

RESPONDEO dicendum, quod non solum non est impossibile à Deo aliquid creari, sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, vt ex præmissis habetur *, Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud

* q. præc. ar. 1.

ex

ex quo facit, præsupponitur actioni eius, & non producitur per ipsam actionem. Sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, vt ex ligno & ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed & ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra *, quod nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa vniuersalis totius esse. Vnde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit. * q. præc. ar. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est*, non considerauerunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab vniuersali rerum principio. * q. præc. ar. 2.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc & prius. Nam quandoque est idem ens actualiter se habens nunc & prius, sicut in motibus secundum quantitatem & qualitatem. Quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius est subiectum materia. Sed in creatione (per quam producitur tota substantia rerum) non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc & prius, nisi secundum intellectum tantum: sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, & postea esse. Sed cum actio & passio conueniant in substantia motus, & differant solum secundum habitudines diuersas, vt dicitur in 3. physi.* oportet quod subtracto motu non remaneant nisi diuersæ habitudines in creante & creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, vt dictum est, creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur, quod creare est ex nihilo aliquid facere: quamuis facere & fieri magis in hoc conueniant quam mutare & mutari: quia facere & fieri important habitudinem causæ ad effectum, & effectus ad causam; sed mutationem ex consequenti. * tex. 20. & 21. & 22.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri & factum esse: siue talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, (nam simul ali-

quid

274 quid illuminatur & illuminatum est e,) siue non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde & formatum est. Et in his quod fit est, cum dicitur fieri. Sed significatur ab alio esse, & prius non fuisse. Vnde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur & creatum est.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum & ens. Quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur vt quædam mutatio inter duos terminos existens.

240 Art. 3. *Vtrum creatio sit aliquid in creatura?*

1. *dis.* 40. *q.* 2. *a.* 1. *& po. q.* 3. *ar.* 3.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passiue accepta atribuitur creaturæ, ita creatio actiue accepta attribuitur creatori. Sed creatio actiue accepta non est aliquid in creatore Quia si sic, sequeretur, quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passiue accepta non est aliquid in creatura.

¶ 2. Præterea, Nihil est medium inter creatorem & creaturam. Sed creatio significatur vt medium inter vtrumque. Non enim est creator, (cum non sit æterna) neque creatura: quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, qua ipsa crearetur: & sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

¶ 3. Præterea, Si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis: & sic idem esset subjectum creationis, & terminus. Quod est impossibile: quia

229 b subjectum prius est accidente, & conseruat accidens e. Terminus autem posterius est actione & passione, cuius est terminus: & eo existente cessat actio & passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

SED contra, Maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem e. Sed generatio simpliciter,

74 vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

RESPONDEO dicendum, quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum: quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium.

Non

Non autē poteſt hoc contingere in productione totius eſſe à cauſa vniuerſali omnium entium, quæ eſt Deus. Vnde Deus creando producit res ſine motu. Subtracto autem motu ab actione & paſsione, nihil remanet niſi relatio, vt dictum eſt *. Vnde relinquitur, [*art. præc. ad 2.*] quod creatio in creatura non ſit niſi relatio quædam ad creatorem, vt ad principium ſui eſſe: ſicut in paſsione quæ eſt cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio actiue ſignificata ſignificat actionem diuinam, quæ eſt eius eſſentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non eſt realis, ſed ſecundum rationem tantum. Relatio vero creaturæ ad Deum eſt relatio realis: vt ſupra dictum eſt *, cum de diuinis [*q. 13. a. 7*] nominibus ageretur.

Ad ſecundum dicendum, quod quia creatio ſignificatur vt mutatio, ſicut dictum eſt *; [*ar. præc.*] mutatio autem media quodammodo eſt inter mouens & motum: ideo etiam creatio ſignificatur vt media inter creatorem & creaturam. Tamen creatio paſsiue accepta eſt in creatura, & eſt creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creatur. Quia relationes (cum hoc ipſum quod ſunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, ſed per ſeipſas: ſicut etiam ſupra dictum eſt *, cum de æqualitate perſonarum ageretur. [*q. 42. ar. 1. ad 4.*]

Ad tertium dicendum, quod creationis ſecundum quod ſignificatur vt mutatio, creatura eſt terminus. Sed ſecundum quod verè eſt relatio, creatura eſt eius ſubiectum, & prius ea in eſſe, ſicut ſubiectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte obiecti, ad quod dicitur, quod eſt principium creaturæ. Neque tamen oportet, quod quamdiu crea- 241 tura ſit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam nouitate ſeu incœptione.

[*Inf. ar. 8. Et ver. q. 27. ar. 9. Et po. q. 3. a. 5. 12 Et a. 3. 2. & a. 8. 3. Et quol. 8. q. 5. art. 1. Et opuſc. 87. c. 14.*]

Art. 4. *Vtrum creari ſit proprium compoſitorum, & ſubſiſtentium?*

AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod creari non ſit proprium compoſitorum, & ſubſiſtentium. Dicitur enim in lib. de cauſis *, Prima rerum creatarum eſt eſſe. Sed eſſe rei creatæ non eſt ſubſiſtens. Ergo creatio proprie non eſt ſubſiſtentis & compoſiti.

¶ 2. Præterea, Quod creatur, eſt ex nihilo. Compoſita autem non ſunt ex nihilo, ſed ex ſuis componentibus. Ergo compoſitis non conuenit creari. [** Propoſ. 4. in pri. tom. 3.*]

¶ 3. Præ

¶ 3. Praeterea, Illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda. Sicut res naturalis per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ proprie creatur, & non compositum.

SED contra est, quod dicitur Genes. 1, In principio creauit Deus cælum & terram. Cælum autem & terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

RESPONDEO dicendum, quod creari est quod-
art. præc. dam fieri, vt dictum est *. Fieri autem ordinatur ad
esse rei. Vnde illis proprie conuenit fieri & creari,
339 quibus conuenit esse e. Quod quidem conuenit pro-
240 prie subsistentibus: siue sint simplicia, sicut substan-
452 tiæ separatæ: siue sint composita, sicut substantiæ
materiales. Illi enim proprie conuenit esse, quod ha-
bet esse, & quod est subsistens in suo esse. Formæ
336 autem & accidentia, & alia huiusmodi, non dicun-
337 tur entia, quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est e:
li. 7. met. vt albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum
tex. 2. to. est album. Vnde secundum Philosophum * accidens
3. magis proprie dicitur entis, quam ens e. Sicut igitur
542 accidentia & formæ & huiusmodi, quæ non subsi-
452 stunt, magis sunt coexistentia quam entia: ita magis
debent dici concreata, quam creata. Proprie vero
creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur,
* ar. 1. hu- prima rerum creatarum est esse: ly esse, non importat
ius q. & substantiam creatam, sed importat propriam rationē
q. 44. a 2. obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid crea-
36 c tum, quod est ens; non ex eo quod est hoc ens: cum
242 creatio sit emanatio totius esse ab ente vniuersali, vt
2. d. 1. q. dictum est *. Et est similis modus loquendi, sicut si
1. a. 3. Et diceretur, quod primum visibile est color, quamuis
4. d. 5. q. illud, quod proprie videtur, sit coloratum.
1. ar. 3. q. Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit
3. Et 2. constitutionem rei compositæ, ex principiis præexi-
cont. c. 21. stentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod si-
85. & 96. mul cum omnibus suis principiis in esse producitur e.
col. 1. Et Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat
li. 3. c. 68. quod sola materia creetur, sed quod materia non sit
Et po. q. nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius
3. a. 5. Et esse, & non solum materiæ.
opusc. 3. c. Art. 5. *Vtrum solius Dei sit creare?*
70. 94. & AD quintum sic proceditur. Videtur, quod non
6. & op. solius Dei sit creare. Quia secundum Philosophum,
15. c. 10. *, perfectum

*, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignem, & homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem: cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare. *lib. 2. de ani. text. 34. to. 2.

¶ 2. Præterea, Quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, (quod tamen creatura facit) quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

¶ 3. Præterea, Virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, vt supra probatum est *, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare. q. 7. art. 2. 3. & 4.

SED contra est, quod Aug. dicit in 3. de Trin.* quod neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliæ creaturæ. * c. 8. per tot. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim vniuersaliores effectus in vniuersaliores & priores causas reducere. Inter omnes autem effectus vniuersalissimum est ipsum esse. Vnde oportet, quod sit proprius effectus primæ, & vniuersalissimæ causæ, quæ est Deus. Vnde etiam dicitur in lib. de causis *, quod neque intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione diuina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Vnde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem, quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria: sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius: sicut aer per virtutem ignis habet calefacere & ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio vniuersalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Auicenna, quod prima substantia separata creata à Deo, creat aliam post se, & substantiam orbis, & animam eius; & quod substantia *Ex propositione 3. potest haberi, to. 3. 41 249

ſubſtantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et ſecundum hunc etiam modum Magiſt. dicit
4. ſent. d. 5 in 5 diſt. 4 Sent. * quod Deus poteſt creaturæ com-
6. parag. 3. municare potentiam creandi, vt creet per miniſterium, non propria auctoritate. Sed hoc eſſe non poteſt: quia cauſa ſecunda inſtrumentalis non participat actionem cauſæ ſuperioris, niſi in quantum per aliquid ſibi proprium diſpoſitiue operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret ſecundum illud quod eſt ſibi proprium, fruſtra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret eſſe determinata inſtrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod ſecuris ſcindendo lignum quod habet ex proprietate ſuæ formæ, producit ſcamni formam, quæ eſt effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod eſt proprius effectus Dei creantis, eſt illud quod præſupponitur omnibus aliis, ſcilicet eſſe abſolute. Vnde non poteſt aliquid operari diſpoſitiue, & inſtru-
238 mentaliter ad hunc effectum: cum creatio non ſit ex
335 aliquo præſuppoſito, quod poſsit diſponi per actionem inſtrumentalis agentis. Sic igitur impoſsibile eſt, quod alicui creaturæ conueniat creare, neque virtute propria, neque inſtrumentaliter, ſiue per miniſterium. Et hoc præcipue inconueniens eſt dici de aliquo corpore quod creet: cum nullum corpus agat, niſi tangendo vel mouendo. Et ſic requirit in ſua actione aliquid præexiſtens, quod poſsit tangi & moueri. Quod eſt contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod perfectum participans aliquam naturam facit ſibi ſimile: non quidem producendo abſolute illam naturam, ſed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo poteſt eſſe cauſa naturæ humanæ abſolute, quia ſic eſſet cauſa ſuiipſius: ſed eſt cauſa, quod natura humana ſit in hoc homine generato. Et ſic præſupponit in ſua actione determinatam materiam, per quam eſt hic homo. Sed ſicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, vt
q. 3. a. 4. ita dixerim, naturam eſſendi: quia ſolus Deus eſt ſuum eſſe, vt ſupra dictum eſt *. Nullum igitur ens creatum poteſt producere aliquod ens abſolute, niſi in quantum eſſe cauſat in hoc. Et ſic oportet, quod præintelligatur id per quod aliquid eſt hoc, actioni qua facit ſibi ſimile. In ſubſtantia autem immateriali non poteſt præintelligi aliquid, per quod ſit hæc: quia eſt hæc per ſuam formam per quam habet eſſe, cum ſint formæ ſubſiſtentes. Igitur ſubſtantia immaterialis non poteſt producere aliam ſubſtantiam immaterialem

rialem sibi similem, quantum ad esse eius, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam : sicut si dicamus, quod superior angelus illuminat inferiorem, vt Dionys. dicit *. Secundum quem modum etiam in cælestibus est paternitas, vt ex verbis Apostoli patet, Ephes. 3, Ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur. Et ex hoc etiam euidenter apparet, quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

c. 4. & 10 cæl. hier. & in medio.

Ad secundum dicendum, quod ex contrariis fit aliquid per accidens, vt dicitur in 1. physic. * Per se autem fit aliquid ex subiecto quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam & dispositiones contrarias: quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Vnde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet, quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

** tex. 43. & seq. tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi *. Maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamuis igitur creare aliquem effectum finitum, non demonstret potentiam infinitam : tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet *. Si enim tanto maior virtus requiritur agente, quanto potentia est magis remota ab actu : oportet quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita : quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, vt supra * probatum est : relinquitur, quod nulla creatura possit creare.

335

In solut. ad arg. 2. præc.

** q. 7. a. 2.*

Art. 6. *Vtrum creare sit proprium alicuius personæ?* 243

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod creare sit proprium alicuius personæ. Quod enim est prius, est causa eius quod est post, & perfectum imperfecti. Sed processio diuinæ personæ est prior quam processio creaturæ, & magis perfecta : quia diuina persona procedit in perfecta similitudine sui principij,

2. p. con. 1. fin. & po. q. 9. a. 5. 20.

creatura

creatura vero in imperfecta. Ergo processiones diuinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personæ.

¶ 2. Præterea, Personæ diuinæ non distinguuntur abinuicem nisi per suas processiones, & relationes *. Quicquid igitur differenter attribuitur diuinis personis, hoc conuenit eis secundum processiones & relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diuersimode attribuitur diuinis personis. Nam in symbolo fidei patri attribuitur, quod sit creator omnium inuisibilium & visibilium. Filio autem attribuitur, quod per eum omnia facta sunt. Sed Spiritui sancto, quod sit dominus & viuificator. Causalitas ergo creaturarum conuenit personis secundum processiones & relationes.

¶ 3. Præterea, Si dicatur, quod causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentiale, quod appropriatur alicui personæ: hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus diuinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate, & sapientia: & sic non magis pertinet ad vnum, quam ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui vni personæ magis quam alij, nisi distinguerentur in creando secundum relationes & processiones.

SED contra est, quod dicit Dionys. 2 cap. de diu. nom.* quod communia totius diuinitatis sunt omnia creabilia.

p. 1. non remotè à princ.

RESPONDEO dicendum, quod creare est proprie causare siue producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu. Ignis enim est, qui generat ignem. Et ideo creare conuenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia; quæ est communis tribus personis. Vnde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati. Sed tamen diuinæ personæ secundum rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Vt enim supra ostensum est *, cum de Dei scientia & voluntate ageretur: Deus est causa rerum per suum intellectum & voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum operatur. Vnde & Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; & per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in

q. 14. a. 8 & q. 19. art. 4.

quan

quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia & voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod processiones diuinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est *. *In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quod sicut natura diuina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis conuenit, in quantum filius accipit naturam diuinam à patre, & spiritus sanctus ab vtroque: ita etiam & virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis conuenit. Nam filius habet eam à patre, & spiritus sanctus ab vtroque. Vnde creatorem esse attribuitur patri, vt ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur, Per quem omnia facta sunt: in quantum habet eamdem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio, per, solet denotare causam mediam, siue principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eamdem virtutem ab vtroque, attribuitur, quod dominando gubernet, & viuificet, quæ sunt creata à patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam sicut supra dictum est *, patri attribuitur q. 39. a. 8 & appropriatur potentia, quæ maxime manifestatur in creatione: & ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur: & ideo dicitur de filio, Per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, & viuificatio: nam vita in interiori quodam motu consistit. Primum autem mouens est finis & bonitas.

Ad terium dicendum, quod licet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur vnusquisque effectus ad illud attributum, cum quo 244 habet conuenientiam secundum propriam rationem. *sup. q. 5.* Sicut ordinatio rerum ad sapientiam, & iustificatio *art. 5. &* impij ad misericordiam & bonitatem se superabun- *inf. q. 93.* danter diffundentem. Creatio vero quæ est productio *ar. 16. co.* ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam. *& 1. d. 3.*

Art. 7. *Vtrum in creaturis sit necesse inueniri vestigium trinitatis?* *q. 2. a. 3 & 4. &*

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod in crea- *con. c. 25.* turis non sit necesse inueniri vestigium trinitatis. *fi. & po.* Per sua enim vestigia vnumquodque inuestigari po- *q. 9. a. 9.* test. Sed trinitas personarum non potest inuestigari *col. fin.* ex creaturis, vt supra dictum est *. Ergo vestigia tri- * *q. 32. ar. 1.* nitatis non sunt in creatura.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Quicquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, & omne creatum habet vestigium trinitatis: oportet in vnaquaque illarum inueniri etiam vestigium trinitatis. Et sic in infinitum.

¶ 3. Præterea, Effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem: non autem ad relationes, quibus personæ & distinguuntur & numerantur. Ergo in creatura non inuenitur vestigium trinitatis, sed solum vnitatis essentiæ.

non procul à fin. lib. com. 3.

SED contra est, quod Augustinus dicit *6. de Trinitate, quod Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

RESPONDEO dicendum, quod omnis effectus aliqualiter repræsentat suam causam, sed diuersimode. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam eius, sicut fumus repræsentat ignem: & talis repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigij. Vestigium autem demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam, quantum ad similitudinem formæ eius: sicut ignis generatus, ignem generantem: & statua Mercurij, Mercurium: & hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem diuinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus & voluntatis, sicut supra dictum est *. Nam

q. 27. per totam.

filius procedit vt verbum intellectus: spiritus sanctus vt amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus & voluntas, inuenitur repræsentatio trinitatis per modum imaginis, in

468 quantum inuenitur in eis verbum conceptum, & amor procedens, e. Sed in creaturis omnibus inuenitur repræsentatio trinitatis per modum vestigij, in quantum in qualibet creatura inueniūtur aliqua, quæ necesse est reducere in diuinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, &

29 habet formam, per quam determinatur ad speciem, & habet ordinem ad aliquid aliud e. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam & principium: & sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam & speciem, repræsentat verbum secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod

468 habet ordinem, repræsentat spiritum sanctum, in quantum est amor e: quia ordo effectus ad aliquid alterum, est ex volūtate creantis. Et ideo dicit Augustinus

nus

nus in * 6 lib. de Trinitate, quod vestigium trinitatis inueniur in vnaquaque creatura, secundum quod vnum aliquid est: & secundum quod aliqua specie formatur, & secuudum quod quemdam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus, & mensura, quæ ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria, quæ ponit * Augustinus, modus, species, & ordo. Et ea quæ ponit in † lib. 83. qq. quod constat, quod discernitur, quod congruit. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

c. vlt. t. 3.
In lib. de natura bon. 3.
† q. 18. in prin. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod repræsentatio vestigij attenditur secundum appropriata: per quem modum ex creaturis in trinitatem diuinarum personarum veniri potest, vt dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod creatura est res proprie subsistens, in qua est prædicta tria inuenire. Neque oportet quod in quolibet eorum, quæ ei insunt, hæc tria inueniantur: sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

q. 32. a. 1. ad 1.

Ad tertium dicendum, quod etiam processiones personarum sunt causa & ratio creationis aliquo modo, vt dictum est *.

in cor. & ar. prec.

Art. 8. *Vtrum creatio admisceatur in operibus naturæ & artis?* 245

AD octauum sic proceditur. Videtur, quod creatio admisceatur in operibus naturæ & artis. In qualibet enim operatione naturæ & artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo: cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturæ & artis est creatio.

2. d. 1. q. 1. a. 3. 5. & po. q. 3. ar. 8.

¶ 2. Præterea, Effectus non est prior sua causa. Sed in rebus naturalibus non inuenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma actiua, vel passiua. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur, quod sit per creationem.

¶ 3. Præterea, Natura facit sibi simile. Sed quædam inueniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili: sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione. Et eadem ratio est de aliis.

¶ 4. Præterea, Quod non creatur, non est crea-

tura. Si igitur in his, quæ sunt à natura, non adiungatur creatio: sequitur quod ea que sunt à natura, non sunt creaturæ. Quod est hæreticum.

Gen. ad lit. c. 14. 15. SED contra est, quod August. * super Gen. ad lit. distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

RESPONDEO dicendum, quod hæc dubitatio inducitur propter formas: quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ: quia nesciebant distinguere inter potentiam & actum. Quia enim formę præexistunt in materiam potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alij vero posuerunt formas dari, vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant, quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est. Et ideo cum fieri & creari non conueniat proprie nisi rei subsistenti: sicut *ar. 4. huius q.* supra dictum est * : formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Vnde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis: non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum, quod qualitates actiuæ in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale nō solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

24 Ad tertium dicendum, quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens vniuersale, quod est virtus cœlestis: cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam e. Neque oportet dicere, quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens vniuersale: sed requiritur agens proprium, quod est generans vniuocum.

Ad quartum dicendum, quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum: & sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QVÆSTIO

QVÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos diuisa.

CONsequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum. ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum creaturæ semper fuerint?

¶ Secundo, vtrum eas incœpisse sit articulus fidei?

¶ Tertio, quomodo Deus dicatur in principio cœlum & terram creasse.

Art. I. *Vtrum vniuersitas creaturarum semper fuerit?* 246

AD primum sic proceditur. Videtur, quod vniuersitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incœperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incœpit esse, antequam fuerit, posſibile fuit ipsum esse: alioquin impoſsibile fuiſſet ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse, antequam inciperet, poſsibile fuit ipsum esse. Sed quod poſsibile est esse, est materia: quæ est in potentia ad esse, quod est per formam: & ad non esse, quod est per priuationem. Si ergo mundus incœpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma. Materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet. Quod est impoſsibile. *1. d. 1. q. 2. a. 5. & d. 2. q. 1. ar. 3. cor. & 2. con. c. 34. & 37 f. & po. q. 3. a. 17. & quol. 3. q. 14. a. 2. cor. & 1. cœli 6. ce. 3. & 4.*

¶ 2. Præterea, Nihil quod habet virtutem vt sit semper, quandoque est, & quandoque non est: quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tamdiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem vt sit semper. Non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo in corruptibile quandoque est, & quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est, & quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, vt corpora cœlestia, & omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit esse.

¶ 3. Præterea, Nullum ingenitum incœpit esse. Sed Philosophus * in 1 Physicorum dicit, quod materia est ingenita. Et in † 1 de cœlo & mundo, quod cœlum est ingenitum. Non ergo vniuersitas rerum incœpit esse. *te. 82. t. 2.* *† tex. 10. & 24.*

¶ 4. Præterea, Vacuum est vbi non est corpus, sed poſsibile est esse. Sed si mundus incœpit esse vbi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus; & tamen poterat ibi esse. Alioquin nunc ibi non

 esset.

esset. Ergo ante mundum fuit vacuum. Quod est impossibile.

¶ 5. Præterea, Nihil de nouo incipit moueri nisi per hoc, quod mouens & mobile aliter se habet nunc, quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, mouetur. Ergo ante omnem motum de nouo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo & mobile; quia motus non est nisi in mobili.

¶ 6. Præterea, Omne mouens, aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit mouere, nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Vnde nisi præcedat aliqua immutatio vel in natura mouentis vel in mobili, non incipiet à mouente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere, quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte
221 ipsius temporis e. Sicut qui vult facere domum cras & non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est: & ad minus expectat, quod dies hodiernus transeat, & crastinus adueniat. Quod sine mutatione non est: quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de nouo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

¶ 7. Præterea, Quidquid est semper in principio, & semper in fine, nec desinere, nec incipere potest. Quia quod incipit, non est in suo fine: quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio & fine: quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti, & principium futuri. Ergo tempus nec incipere, nec desinere potest: & per consequens nec motus cuius numerus tempus est.

¶ 8. Præterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo cum
46 Deus sit ab æterno e, & mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione: prius autem & posterius in duratione constituunt tempus. Ergo ante mundum fuit tempus. Quod est impossibile.

¶ 9. Præterea, Posita causa sufficienti ponitur effectus. Causa enim, ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc, quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi, & finalis ratione suæ bonitatis, & exemplaris ratione suæ sapientiæ, & effectiua ratione suæ potentiæ: vt ex
q. 44. a. 1. superioribus patet *. Cum ergo Deus sit ab æterno,
3. & 4. & mundus fuit ab æterno.

¶ 10. Præterea, Cuius actio est æterna, & effectus æternus.

æternus. Sed actio Dei est eius substantia, quæ est æterna. Ergo & mundus est æternus.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 17. Clarifica me pater apud temetipsum claritate, quam habui priusquam mundus fieret. Et Prouerb. 8. Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quicquam faceret à principio.

RESPONDEO dicendum, quod nihil potest
præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem po-
nere non est imposibile. Ostensum * est enim supra, q. 19. a. 4.
quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua
necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum
necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, vt
dicitur in * 5 Metaph. Ostensum est autem supra †, * te. 6. cir.
quod absolute loquendo non est necesse Deum velle fin. impli.
aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum cite. to. 3.
velle, quod mundus fuerit semper: sed eatenus mun- † q. 19.
dus est, quatenus Deus vult illum esse: cum esse mun- ar. 3.
di ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Nõ
est igitur necessarium mundum semper esse. Vnde
nec demonstratiue probari potest. Nec rationes quas
ad hoc Aristot. * inducit, sunt demonstratiuæ simpli- lib. 8. phy.
citer, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum à prin.
rationibus antiquorum ponentium mundum incipere libr. per
secundum quosquam modos in veritate imposibiles. multos
Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam tex. to. 2.
in octauo Physicorum, quam in primo de cœlo *, * tex. 101.
præmittit quasdam opiniones, vt Anaxagor. & Em- & seq. &
ped. & Plat. contra quos rationes contradictorias in- 8. phy. à
ducit. Secundo, quia vbicumque de hac materia lo- princ. per
quitur, inducit testimonia antiquorum. Quod non est mult. tex.
demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio
quia expresse dicit in † 1 lib. Topicorum, quod qua- † c. 9. pe-
dam sunt problemata dialectica, de quibus rationes rum à
non habemus, vt vtrum mundus sit æternus. princ.

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mun- to. 1.
dus esset, posibile fuit mundum esse; non quidem
secundum potentiam pasiuam, quæ est materia: sed
secundum potentiam actiuam, Dei &c. Et etiam secun- 151
dum quod dicitur aliqua absolute posibile, non se-
cundum aliquam potentiam. sed ex sola habitudine
terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod
posibile opponitur imposibili, vt patet per Philoso-
phum in * 5 Metaph. te. 17. to. 3.

Ad secundum dicendum, quod illud quod habet virtutem vt sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, & quandoque non est. Sed antequam haberet illam virtutem non fuit. Vnde hæc ra-

text. 120 tio, quæ ponitur ab Aristotele in * primo de cœlo, to. 2. non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non incœperunt esse: sed quod non incœperunt esse per modum naturalem, quo generabilia, & corruptibilia incipiunt esse.

text. 82. Ad tertium dicendum, quod Arist. in † 1 Phys. probat materiam esse ingenitam per hoc, quod non habet subiectum de quo sit. In primo autem de cœlo, & mundo probat * Cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Vnde patet, quod per vtrumque non concluditur, nisi quod materia & cœlum non incœperunt per generationem, vt quidam ponebant: præcipue de cœlo. Nos autem dicimus, quod materia & cœlum producta sunt in esse per creationem, vt ex dictis patet *.

text. 20. to. 2.

q. 44. a. 1 & 2.

text. 60. to. 2. Ad quartum dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit, in quo nihil est: sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, vt patet per Aristot. in * 4 Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit: primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incœpit esse cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, vt supra dictum est *. Vnde patet quod hæc ratio, quam ponit Arist. in 8 Physic procedit contra eos, qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, vt patet ex opinionibus Anaxag. & Empedoc. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, semper fuisse motum.

q. 45. a. 2. ad 2.

Ad sextum dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamuis habuit voluntatem æternam producendi aliquem effectum: non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse, quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, & causat alterum: & aliter de agente vniuersali quod producit totum: sicut agens particulare producit formam, & præsupponit materiam: vnde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Vnde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam, & non in aliam ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter videtur in Deo, qui simul producit formam & materiam: sed consideratur rationabiliter in eo quod ipse producit materiam congruam for-

mæ & fini. Agens autem particulare præsupponit tempus sicut & materiam. Vnde rationabiter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori, & non priori secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente vniuersali, quod producit rem, & tempus, non est considerate quod agat nunc & non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur eius actioni. Sed considerandum est, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, & secundum quod conueniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem diuinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam. Sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod sicut dicitur in * 4 Physicorum, Prius & posterius est in tempore, secundum quod prius & posterius est in motu. Vnde principium & finis accipienda sunt in tempore, sicut & in motu. Supposita autem æternitate motus necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium & terminus motus. Quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc quod semper sit principium & finis temporis, præsupponit æternitatem temporis, & motus. Vnde Arist. hanc rationem inducit in * 8 Physic. contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

* 4 tex. 99. to. 2.

* text. 70. to. 2.

Ad octauum dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius, non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, & non realiter existentis: sicut cum dicitur, supra cælum nihil est: ly supra, designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum, quod sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter secundum modum suæ formæ: ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam & diffinitam, vt ex superioribus * patet. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi: non tamen oportet, quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædestinatione suæ voluntatis, vt scilicet habeat esse post non esse, vt manifestius declaret suum auctorem.

* q. 74. a. 8. & q. 41. ar. 2.

Ad decimum dicendum, quod posita actione sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est,& prædiffinitum, accipitur vt forma, quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, vt scilicet haberet esse post non esse.

247 Locis sup. ar. 1. ad-duo.

Art. 2. *Utrum mundum incœpisse sit articulus fidei?*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod mundum incœpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstratiue probari potest, quod Deus sit causa effectiua mundi: & hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstratiue probari potest, quod mundus incœperit.

¶ 2, Præterea, Si necesse est dicere, quod mundus factus est à Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia sic materia mundi præcessisset mundum: contra quod procedunt rationes Aristot. * ponentis cœlum ingenitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incœperit.

Lib. 1. de cœlo, à text. 20. ad 32. vsque 10, 8.

¶ 3, Præterea, Omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, vt patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur qui est eius effectus, non fuit semper.

¶ 4. Præterea, Manifeste apparet, artes aliquas & habitationes regionum, ex determinatis temporibus incœpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

¶ 5, Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

¶ 6, Præterea, Si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset peruentum ad hunc diem. Quod est manifeste falsum.

¶ 7, Præterea, Si mundus fuit æternus, & generatio fuit ab æterno: ergo vnus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filij, vt dicitur in * 2 Physicorum. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum. Quod improbatur in * 2. Metaphysicorum.

text. 29. to. 2. * text. 5. to. 3.

¶ 8, Præterea, Si mundus & generatio semper fuit, infiniti

infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu. Quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest, quod mundus incœperit, & non sola fide tenetur.

SED contra, Fidei articuli demonstratiue probari non possunt: quia fides de non apparentibus est, vt dicitur ab Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incœperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim, Credo iu vnum Deum, &c. Et iterum Gregor. dicit in homil. * 1. Ezech. quod Moyses prophetizauit de præterito dicens, In principio creauit Deus cælum & terram. In quo nouitas mundi traditur. Ergo nouitas mundi habetur tantum per reuelationem. Et ideo non potest probari demonstratiue. *Hom. 1. in Ezech.*

RESPONDEO dicendum, quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, & demonstratiue probari non potest: sicut & supra de mysterio trinitatis dictum est *. Et huius ratio est: quia nouitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Vnumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic & nunc: propter quod dicitur quod vniuersalia sunt vbique & semper. Vnde demonstrari non potest, quod homo, aut cœlum, aut lapis, non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei, ratione inuestigari non potest, nisi circa ea quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, vt dictum est *. Potest autem voluntas diuina homini manifestari per reuelationem, cui fides innititur. Vnde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc vtile est vt consideretur: ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quæ fidei sunt. *q. 32. a. 1* *q. 19. a. 3*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit * vndecimo de ciuitate Dei, Philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt, quod substantia mundi non sit à Deo. Et horum est intolerabilis error. Et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quod tamen mundum à Deo factum dixerunt. Non enim mundum temporis *c. 4. & li. 12. c. 15. & 10. 5.*

volunt habere; sed suæ creationis initium, vt quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, inuenerunt; vt idem dicit
cap. 31 to. 5. in libro * decimo de ciuitate Dei. Sicut enim inquiunt, si pes ex æternitate semper fuisset in puluere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic & mundus semper fuit, semper existente qui fecit.

Et ad hoc intelligendum considerandum est, quod causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum: quia effectus non est nisi in termino actionis: agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, & non successiua, non est necessarium, faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Vnde dicunt, quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa actiua mundi, quod sit prior mundo duratione: quia creatio qua mundum produxit, non
q. 45. a. 2. est mutatio successiua, vt supra dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo: non quod factus sit post nihilum, secun-
238 dum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, vt patet ex
lib. 9. c. 4. Auic. * in sua Metaph.

Ad tertium dicendum, quod illa est ratio Anax. quæ ponitur in 3 Physicorum, Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu, qui deliberando inuestigat quid agendum sit: quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non diui-
q. 14. a. 12. nus, vt supra patet *.

Ad quartum dicendum, quod ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, & è conuerso. Et similiter ponunt, quod artes propter diuersas corruptiones, & accidentia infinities fuerunt inuentæ, & iterum corruptæ. Vnde Aristot. dicit in libro
lib. 1. meteor. c. vlt. post. med. to. 2. * Meteor. quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de nouitate mundi totius.

Ad quintum dicendum, quod etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, vt
* lib. 5. de consol. prosa 6. paulo post princ. dicit Boetius in fine de * consol. Quia esse diuinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum, quod transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem

præterita

prætetita dies ſignetur, ab illa vſque ad iſtam ſunt fi-
niti dies, qui pertranſiri poterunt. Obiectio autem
procedit, ac ſi poſitis extremis ſint media infinita.

Ad ſeptimum dicendum, quod in cauſis efficienti-
bus impoſsibile eſt procedere in infinitum per ſe: e vt 15
puta ſi cauſæ, quæ per ſe requiruntur ad aliquem effe-
ctum, multiplicarentur in infinitum. Sicut ſi lapis mo-
ueretur à baculo, & baculus à manu, & hoc in infi-
nitum. Sed per accidens in infinitum procedere in
cauſis agentibus, non reputatur impoſsibile: vtputa ſi
omnes cauſæ, quæ in infinitum multiplicantur, non
teneant ordinem, niſi vnius cauſæ, ſed earum multi-
plicatio fiat per accidens e. Sicut artifex agit multis 38
martellis per accidens: quia vnus poſt vnum frangitur.
Accidit ergo huic martello, quod agat poſt actionem
alterius martelli. Et ſimiliter accidit huic homini in
quantum generat, quod ſit generatus ab alio. Generat
enim in quantum homo, & non in quantum eſt filius
alterius hominis. Omnes enim homines generantes
habent gradum vnum in cauſis efficientibus, ſcilicet
gradum particularis generantis. Vnde non eſt impoſ-
ſibile, quod homo generetur ab homine in infinitum.
Eſſet autem impoſsibile, ſi generatio huius hominis
dependeret ab hoc homine, & à corpore elementari,
& à ſole; & ſic in infinitum.

Ad octauum dicendum, quod hanc rationem, po- † q. 7. art.
nentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. 4.
Quidam enim non reputant impoſsibile eſſe infinitas * li. de
animas actu, vt patet in Metaph. Algazelis, dicen- hæreſ. c.
tis hoc eſſe infinitum per accidens. Sed hoc impro- 46. to. 6.
batum eſt † ſuperius. Quidam vero dicunt animam dem etiam
corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex ſer.
omnibus animabus remanet vna tantum. Alij vero 143. de
(vt Auguſtin. * dicit,) poſuerunt propter hoc cir- tempore,
cuitum animarum: vt ſcilicet animæ ſeparatæ à cor- to. 10.
poribus poſt determinata temporũ curricula iterum e 582
redirent ad corpora. De quibus omnibus in ſe- 367
quentibus eſt agendum e. Conſiderandum tamen, 370
quod hæc ratio particularis eſt. Vnde poſſet dicere & b
aliquis, quod mundus fuit æternus, vel ſaltem aliqua
creatura, vt angelus, non autem homo. Nos autem 248
intendimus vniuerſaliter, an aliqua creatura fuerit 2. d. 1. q.
ab æterno. 1. ar. 6. 3.

Art. 3. *Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis? Et quali:*

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod creatio 5. q. 1. ar.
rerum non fuit in principio temporis. Quod enim 1. cor. &
non eſt in tempore, non eſt in aliquo temporis. Sed opuſc. 98.
creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem q. 1003.

enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, & præcipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

* lib 6. phys. tex. 40. & seq. to. 2.

¶ 2, Præterea, Philosophus * probat quod omne quod fit, fiebat. Et sic omne fieri habet prius & posterius. In principio autem temporis (cum sit indiuisibile) non est prius & posterius. Ergo cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatæ in principio temporis.

¶ 3, Præterea, Ipsum etiam tempus creatum est: Sed tempus non potest creari in principio temporis: cum tempus sit diuisibile, principium autem temporis indiuisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

SED contra est, quod Genes. 1. dicitur, In principio creauit Deus cœlum & terram.

RESPONDEO dicendum, quod illud verbum Genes. 1, In principio creauit Deus cœlum & terram, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, & tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum exponitur, In principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, vnum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum exponitur. In principio, id est, in filio. Sicut enim principium effectiuum appropriatur patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio propter sapientiam: vt sicut dicitur. Omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in filio, secundum illud Apostoli ad Col. 1, In ipso, scilicet filio, condita sunt vniuersa. Alij vero dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum exponitur, In principio creauit Deus cœlum & terram, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cœlum empireum, materia corporalis quæ nomine terræ intelligitur, tempus, & natura angelica.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura: sed quia simul cum tempore cœlum & terra creata sunt.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius & posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moueri,

moueri, & fieri, est accipere prius, & etiam aliquid post ipsum: quia quod est in principio motus vel in termino, non est in moueri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, vt supra dictum * est. Vnde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

q. præced. ar. 2.

Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc. Vnde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc. Non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QVÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in communi, in tres articulos diuisa.

POst productionem creaturarum in esse, considerandum est de destinctione earum.

Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi. Secundo, de distinctione boni & mali. Tertio, de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primo, de ipsa rerum multitudine, seu distinctione.
¶ Secundo, de earum inæqualitate.
¶ Tertio, de vnitate mundi.

Art. I. *Vtrum rerum multitudo, & distinctio sit à Deo?* 249

AD primum sic proceditur. Videtur, quod rerum multitudo & distinctio non sit à Deo. Vnum enim semper natum est vnum facere. Sed Deus est maxime vnus, vt ex præmissis patet *. Ergo non producit nisi vnum effectum.

¶ 2, Præterea, Exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, vt supra dictum est †. Ergo cum Deus sit vnus, effectus eius est vnus tantum, & non distinctus.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est vnus, scilicet diuina bonitas, vt supra ostensum est *. Ergo effectus Dei non est nisi vnus.

2. cont. c. 39. vsque 45. inclusiue. & li. 3. c. 97. & po. q. 3. a. 1. 9. & a. 16. co. & opus. 3. c. 71. 72. 73. & 101. & 12. meta. le. 2. in f.

SED contra est, quod dicitur Genes. 1. quod Deus distinxit lucem à tenebris, & diuisit aquas ab aquis. Ergo distinctio & multitudo reum est à Deo.

** q. 11. a. 4.*

RESPONDEO dicendum, quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignauerunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ: sicut Democritus & omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum prouenit à casu, secundum motum materiæ. Materiæ vero & agenti simul distinctionem & mul-

† q. 44. a. 3.
** q. 44. a. 4.*

titudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permistum in materia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum * est,
q. 44. a. 2. quod etiam ipsa materia à Deo creata est. Vnde oportet & distinctionem; si qua est ex parte materiæ; in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, & non è conuerso: distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam: sed potius è conuerso in materia creata est difformitas, vt esset diuersis formis accommodata. Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus: sicut Auicen. qui dixit, quod Deus intelligendo se, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiæ & actus, vt
q. 50. a. 2. infra patebit *. Sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam: in quantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus cœli, quod mouet: in quantum vero intelligit, secundum illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem,
q. 45. a. 5. quia supra ostensum est *, quod creare solius Dei est. Vnde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subiacent generationi & corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem non proueniret ex intentione primi agentis vniuersitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus prouenire à casu. Sic igitur complementum vniuersi, quod in diuersitate rerum consistit, esset à casu: quod est impossibile. Vnde dicendum est, quod distinctio rerum, & multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus: Produxit enim res in esse propter
234 suam bonitatem communicandam creaturis, & per eas repræsentandam. Et quia per vnam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas & diuersas: vt quod deest vni ad repræsentandam diuinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quæ in Deo est simpliciter & vniformi-
34 ter, in creaturis est multipliciter & diuisim e. Vnde
72 perfectius participat diuinam bonitatem, & repræsen-
71 tat eam totum vniuersum, quam alia quæcumque
234 creatura e. Et quia ex diuina sapientia est causa distinctionis rerum: ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ. Et hoc est quod dicitur Genes. 1. Dixit Deus, Fiat lux. Et diuisit lucem à tenebris.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod agens per naturam agit per formam per quam est, quæ vnius tantum est vna. Et ideo non agit nisi vnum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, vt supra ostensum est *, q. 19. a. 4.
agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet vnitati & simplicitati ipsius, vt supra ostensum est *: relinquitur quod licet q. 15. a. 2.
sit vnus, posit multa facere.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa teneret de exemplato, quod perfecte repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Vnde imago increata quæ est perfecta, est vna tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfecte exemplar primum, quod est diuina essentia: & ideo potest per multa repræsentari. Et tamen secundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente diuina pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum, quod in speculatiuis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est vnum tantum. Sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operatiuis, quando id quod est ad finem, adæquat (vt ita dixerim) finem,
non requiritur quod sit nisi vnum tantum. Sed crea- 18.
tura non sic se habet ad finem, qui est Deus c. Vnde c
oportuit creaturas multiplicari. 154

Art. 2. *Vtrum inæqualitas rerum sit à Deo?* 250

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod inæ- 2 *con. c.* 39
qualitas rerum non sit à Deo. Optimi enim est *vsque* 45.
optima adducere. Sed inter optima vnum non est *inclusiue.*
majus altero. Ergo Dei qui est optimus, est omnia *& l.* 3. *c.*
æqualia facere. 97. *& po*

¶ 2, Præterea, Æqualitas est effectus vnitatis, vt q. 3. a. 16.
dicitur in * metaphys. Sed Deus est vnus. Ergo fecit *& de ani-*
omnia æqualia. *ma. ar.* 7.

¶ 3, Præterea, Iustitiæ est inæqualia inæqualibus *cor.*
dare c. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. * *l.* 5. *me-*
Cum ergo operationi ejus, qua esse rebus communi- *ta. te.* 20.
cat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, *to.* 3.
videtur quod fecerit omnia æqualia. c 131

SED contra est, quod dicitur Ecclesiast. 33. cap. 34
Quare dies diem superat, & iterum lux lucem, & annus annum, sol solem, à domini sciẽtia separata sunt.

RESPONDEO dicendum, quod Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni & mali: posuit, à Deo à principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim, quod Deus primo creauit creaturas ra-
tionales tantum, & omnes æquales c. In quibus pri- 30

mo exorta eſt inæqualitas ex libero arbitrio, quibuſdam conuerſis in Deum ſecundum magis & minus, quibuſdam etiam ſecundum magis & minus à Deo auerſis. Illæ igitur rationales creaturæ,quæ ad Deum per liberum arbitrium conuerſæ ſunt, promotæ ſunt ad diuerſos ordines angelorum pro diuerſitate meritorum. Illæ autem quæ auerſæ ſunt à Deo, ſunt corporibus alligatæ diuerſis ſecundum diuerſitatem peccati:& hanc cauſam dicit eſſe creationis,& diuerſitatis corporum.Sed ſecundum hoc vniuerſitas corporalium creaturarum non eſſet propter bonitatem Dei communicandam creaturis, ſed ad puniendum peccatum. Quod eſt contra illud quod dicitur Geneſ. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.
334 Et vt Aug. dicit * 11 de ciuitate Dei, Quid ſtultius
l. 11. de dici poteſt, quam iſtum ſolem vt in vno mundo vnus
ciuit. Dei eſſet, non decori pulchritudinis,vel ſaluti rerum cor-
c. 23. à poralium conſuluiſſe artificem Deum: ſed hoc potius
med. to. 5 euenisſe, quia vna anima ſic peccauerat:ac per hoc ſi
Cyri. A. centum animæ peccaſſent, centum ſoles haberet hic
lex. lib. 1. mundus; Et ideo dicendum eſt, quod ſicut ſapientia
con. in Io. Dei eſt cauſa diſtinctionis rerum,ita & inæqualitatis.

Quod ſic patet. Duplex enim diſtinctio inuenitur
236 in rebus e. Vna formalis, in his quæ differunt ſpecie:
249 alia vero materialis,in his quæ differunt numero tan-
275 tum. Cum autem materia ſit propter formam e, di-
242 ſtinctio materialis eſt propter formalem. Vnde vide-
375 mus, quod in rebus incorruptibilibus non eſt niſi
249 vnum indiuiduum vnius ſpeciei:quia ſpecies ſufficien-
373 ter conſeruatur in vno. In generabilibus autem & corruptibilibus ſunt multa indiuidua vnius ſpeciei ad conſeruationem ſpeciei. Ex quod patet, quod principalior eſt diſtinctio formalis quam materialis. Diſtinctio autem formalis ſemper requirit inæqualitatem:
* te.10. quia (vt dicitur in * 8 metaph.) formæ rerum ſunt
t. 3. ſicut numeri, in quibus ſpecies variantur per additionem vel ſubtractionem vnitatis.Vnde in rebus naturalibus gradatim ſpecies ordinatæ eſſe videntur.Sicut mixta perfectiora ſunt elementis, & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus: & in ſingulis horum vna ſpecies perfectior aliis inuenitur. Sicut ergo diuina ſapientia cauſa eſt diſtinctionis rerum propter perfectionem vniuerſi, ita & inæqualitatis. Non enim eſſet perfectum vniuerſum, ſi tantum vnus gradus bonitatis inueniretur in rebus.

Ad primum ergo dicendum, quod optimi agentis eſt producere totum effectum ſuum optimum, non tamen

tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam
simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad
totum *e*. Tolleretur enim bonitas animalis, si quæli- 259
bet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur & 435
Deus totum vniuersum constituit optimum secun- 135
dum modum creaturæ: non autem singulas creatu-
ras, sed vnam alia meliorem. Et ideo de singulis crea-
turis dicitur Gen. 1. Vidit Deus lucem quod esset bo-
na. Et similiter de singulis. Sed de omnibus simul di-
citur, Vidit Deus cuncta quæ fecit, & erãt valde bona.

Ad secundum dicendum, quod primum quod pro-
cedit ab vnitate, est æqualitas *e*: & deinde procedit 209
multiplicitas. Et ideo à patre (cui secundum Aug. * *l. 1. de do-*
appropriatur vnitas) processit filius, cui appropria- *ctri. Chri.*
tur æqualitas: & deinde creatura, cui competit inæ- *c. 5. in fin.*
qualitas. Sed tamen etiam à creaturis participatur *to. 3.*
quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa est quæ mo-
uit Origen. * sed non habet locum, nisi in retributio- *lib. 1. Pe-*
ne præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæ- *riar. c. 7.*
qualibus meritis *e*. Sed in constitutione rerum non est *cir. med.*
inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem *to. 4.*
præcedentem vel meritorum, vel etiam dispositionis *e*
materiæ, sed propter perfectionem totius *e*: vt patet 314
etiam in operibus artis. Non enim propter hoc dif- 243
fert tectum à fundamento, quia habet diuersam ma-
teriam: sed vt sit domus perfecta ex diuersis parti-
bus, quærit artifex diuersam materiam, & faceret
eam si posset.

Art. 3. *Vtrum sit vnus mundus tantum?* 251

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod non sit *Po. q. 3.*
vnus mundus tantum, sed plures. Quia vt Aug. di- *a. 16. ad*
cit in † lib. 83 quæst. inconueniens est dicere quod *primum. &*
Deus sine ratione res creauit. Sed ea ratione qua crea- *12. met. l.*
uit vnum, potuit creare multos: cum eius potentia *7. col. 9. fi.*
non sit limitata ad vnius mundi creationem, sed est *& 2. cœli.*
infinita, vt supra ostensum est *. Ergo Deus plures *le. 16. vs-*
mundos produxit. *que 22.*

¶ 2. Præterea, Natura facit quod melius est, & *† q. 46*
multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mun- *parum à*
dos quam vnum: quia plura bona paucioribus melio- *med.*
ra sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo. ** q. 7. ar.*

¶ 3. Præterea, Omne quod habet formam in ma- *8. & q.*
teria, potest multiplicari secundum numerum, ma- *25. a. 2.*
nente eadem specie: quia multiplicatio secundum
numerum est ex materia. Sed mundus habet for-
mam in materia. Sicut enim cum dico, homo, signi-
fico formam: cum autem dico, hic homo, significo
formam

formam in materia: ita, cum dicitur mundus, significatur forma, cum autem dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

SED contra est, quod dicitur Ioan. I. Mundus per ipsum factus est, vbi singulariter mundum nominauit, quasi vno solo mundo existente.

RESPONDEO dicendum, quod ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens, vnitatem mundi manifestat. Mundus enim iste vnus dicitur vnitate ordinis, secundum quod quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent adinuicem, & ad ipsum Deum, vt supra ostensum est*. Vnde necesse est quod omnia ad vnum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum: vt Democ. qui dixit, ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, & alios infinitos.

q. 11. a. 3. & q. 21 ar. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc ratio est, quare mundus est vnus: quia debent omnia esse ordinata vno ordine, & ad vnum. Propter quod Arist. in 12 Met.* ex vnitate ordinis in rebus existentis concludit vnitatem Dei gubernantis. Et* Plato ex vnitate exemplaris probat vnitatem mundi, quasi exemplati.

** tex. 52. to. 3.*
** Pla. in Timæo, in 3. fol. à prin. li. numeranda.*

Ad secundum dicendum, quod nullum agens intendit pluralitatem materialem vt finem: quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam vnum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis: quia eadem ratione dici posset, quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres. Et sic in infinitum.

488
145
264
d

Ad tertium dicendum, quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram, quam istam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium vbicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus, quæ sunt partes mundi.

QVÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali, in sex articulos diuisa.

DEinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo de distinctione boni & mali. Deinde de distinctione spiritualis & corporalis creaturæ.

C I R-

CIRCA primum quærendum est de malo, & de causa mali.

CIRCA malum quæruntur sex.

¶ Primo, vtrum malum sit natura aliqua?
¶ Secundo, vtrum malum inueniatur in rebus?
¶ Tertio, vtrum bonum sit subjectum mali?
¶ Quarto, vtrum malum totaliter corrumpat bonũ?
¶ Quinto, de diuisione mali per pœnam & culpam.
¶ Sexto, quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa?

Art. I. *Vtrum malum sit natura quædam?* 252

AD primum sic proceditur. Videtur, quod malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in * prædicamentis, quod bonum & malum non sunt in genere. sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam. *1. d. 46. ar. 3. cor. & 4. & 2. d. 34. q. 1. ar. 2. & 3. con.*

¶ 2. Præterea, Omnis differentia constitutiua alicujus speciei, est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiua in moralibus. Differt enim specie malus habitus à bono, vt liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam. *c. 7. 8. 9. & 11. ratione 1. & po. q. 3. ar. 6. & mal. q. 1. a. 12. pr. & op. 3. c. 115.*

¶ 3. Præterea, Vtrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum & bonum non opponuntur vt priuatio & habitus, sed vt contraria: vt probat Philosophus † in prædicamentis, per hoc quod inter bonum & malum est aliquid medium, & à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam. *† c. de. oppos. in fine 1.*

¶ 4. Præterea, Quod non est, non agit. Sed malum agit: quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, & natura quædam.

¶ 5. Præterea, Ad perfectionem vniuersitatis rerum non pertinet, nisi quod est ens natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem vniuersitatis rerum. Dicit enim August. in * Enchiridio, quod ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum & suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est natura quædam. *c. 10. in fin. & c. 11. in pr. to. 3.*

SED contra est, quod Dion. dicit 4 cap. * de diuin. nom. Malum est non existens, neque bonum. *c. 4. p. 4 non multum remote à prin.*

RESPONDEO dicendum, quod vnum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Vnde & quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra *, quod bonum est omne id quod est appetibile: & sic, cum omnis natura appetat suum esse & suam perfectionem, necesse est *q. 5. ar. 1. & seqq.*

dicere

dicere quod esse & perfectio cuiuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Vnde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni: & pro tanto dicitur, quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio vtrorumque.

Ad primum ergo dicendum, quod Aristot. tibi loquitur secundum opin. Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam. Et ideo ponebant bonum & malum genera. Consueuit enim Aristot. & præcipue in libris logicalibus ponere exempla, quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionē aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in 4 metaphysic. * quod prima contrarietas est habitus & priuatio: quia scilicet in omnibus contrariis saluatur, cum semper vnum contrariorum sit imperfectum respectu alterius: vt nigrum respectu albi, & amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum & malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum: quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis priuatio in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

l. 4. te. 4. & li. 10. text. 15. & lib. 5. text. 27. tt. 3.

Ad secundum dicendum, quod bonum & malum non sunt differentiæ constitutiuæ, nisi in moralibus quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum, & malum sunt differentiæ specificæ in moralibus: bonum per se, sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito. Sicut neque in materialibus inuenitur priuatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiua, in moralibus est quoddam bonum adjunctum priuationi alterius boni. Sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Vnde malum in quantum malum, non est differentia constitutiua, sed ratione boni adjuncti.

¶ Et per hoc etiam patet responsio. Ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono & malo, secundum quod inueniuntur in moral. Sic enim inter bonum & malum inuenitur medium: prout bonū dicitur, quod est ordinatum: malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nociuum alteri.

Vnde

Vnde dicit Philosophus in 4 Ethicorum *, quod prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo, quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum: non autem ex quocumque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

c. 1. à me. to. 5.

Ad quartum dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Vno modo, formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius priuationis dicitur corrumpere bonum: quia est ipsa corruptio vel priuatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectiue, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere mouendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est priuatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne quod desideratur vt finis, est perfectio aliqua. Et ideo, vt Dionys. * dicit 4 cap. de diuin. nom. malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adjuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem, & intentionem.

c. 4. p. 4. aliquantulum à princ.

Ad quintum dicendum, quod sicut supra dictum est *, partes vniuersi habent ordinem adinuicem, secundum quod vna agit in alteram, & est finis alterius & exemplar. Hæc autem, vt dictum est *, non possunt conuenire malo, nisi ratione boni adjuncti. Vnde malum neque ad perfectionem vniuersi pertinet, neque sub ordine vniuersi concluditur nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti.

q. 21. a. 1 ad 3. in solut. ad 2. arg.

Art. 2. *Vtrum malum inueniatur in rebus?* 153

2. d. 34. ar. 1. & 2. d. 34. ar. 1. & 3. contra c. 4.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod malũ non inueniatur in rebus. Quicquid enim inuenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel priuatio est alicujus, quod est non ens. Sed Dionys. dicit 4 cap. * de diuin. nom. quod malum distat ab existente, & adhuc plus distat à non existente. Ergo malum nullo modo inuenitur in rebus.

** c. 4. p. 4. non multũ remote à princ.*

¶ 2, Præterea, Ens & res conuertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur, quod malum sit res quædam. Quod est contra prædicta *.

** art. præc.*

¶ 3, Præterea, Albius est quod est nigro impermistius: vt dicitur in 3 ib. * topicor. Arist. Ergo & melius est quod est malo impermistius. Sed Deus facit semper quod melius est multo magis quam natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum inuenitur.

** c. 4. non remote à. princ.*

SED contra est, quod secundum hoc remoueren-

tur

tur omnes prohibitiones & pœnæ, quæ non sunt nisi malorum.

RESPONDEO dicendum, quod sicut (supra di-
q. 47. a. 1 ctum est *) perfectio vniuersi requirit inæqualitatem
& 2. esse in rebus, vt omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem vnus gradus bonitatis, vt aliquid ita bonum sit, quod numquam deficere posſit. Alius autem gradus bonitatis est, vt sic aliquid bonum sit, quod à bono deficere possit: qui etiam gradus in ipso esse inueniuntur. Quædam enim sunt, quæ suum
265 esse amittere non possunt, vt in corruptibilia. Quædam vero sunt, quæ amittere possunt, vt corruptibilia. Sicut igitur perfectio vniuersitatis rerum requirit, vt non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia: ita perfectio vniuersi requirit vt sint quædam quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, vt scilicet aliquid deficiat à bono. Vnde manifestum est quod in rebus malum inuenitur, sicut & corruptio. Nam & ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum, quod malum distat ab ente simpliciter, & non ente simpliciter: quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut priuatio.

text. 14. Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in *
co. 3. quinto metaph. ens dupliciter dicitur. Vno modo, secundum quod significat entitatem rei prout diuiditur per decem prædicamenta. Et sic conuertitur cum re. Et hoc modo nulla priuatio est ens: vnde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veri-
103 c tatem propositionis, quæ in compositione consistit: cujus nota est hoc verbum, est. Et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem an est. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam priuationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur esse in rebus: crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum, quod Deus & natura, & quodcumque agens, facit quod melius est in toto: sed non quod melius est in vnaquaque parte, nisi per or-
q. 47. a. 2 dinem ad totum, vt supra dictum est *. Ipsum autem totum, quod est vniuersitas creaturarum, melius & perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt: quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia prouidentiæ non est naturam

turam destruere, sed saluare: vt Dionys. dicit 4 cap.
* de diuin. nom. Ipsa autem natura rerum hoc ha- *c. 4. non*
bet, vt quæ deficere possunt, quandoque deficiant. *multū re-*
Tum quia, vt dicit Aug. in Enchir. †. Deus est adeo *mote ante*
potens, quod etiam bona potest facere de malis. Vn- *fin.*
de multa bona tollerentur si Deus nullum malum † *c. II. cir-*
permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi *ca prin.*
corrumperetur aer. Neque conseruaretur vita leonis, *ex c. 100.*
nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justi- *in fi. to. 3.*
tia vindicans & patientia sufferens, si non esset iniqui- *o b*
tas. 136

Art. 3. *Vtrum malum sit in bono sicut in subjecto?*

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod malum 254
non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bo- *2. d. 34.*
na sunt existentia. Sed Dionys. † dicit 4 cap. de di- *q. I. ar. 2.*
uin. nom. quod malum non est existens, neque in *Et. 3. con.*
existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in *c. II. &*
subjecto. *mal. q. 1.*

¶ 2. Præterea, Malum non est ens: bonum vero *ar. 2. &*
est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut *opus. 3. c.*
in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo *118. &*
sit sicut in subjecto. 176

¶ 3. Præterea, Vnum contrariorum non est subje- † *c. 4. p. 4.*
ctum alterius. Sed bonum & malum sunt contraria.
Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

¶ 4. Præterea, Id in quo est albedo, sicut in sub-
jecto, dicitur esse album. Ergo & id in quo est malum
sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bo-
no sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum,
contra id quod dicitur Esa. 5. Væ, qui dicitis malum
bonum, & bonum malum.

SED contra est, quod August. dicit in enchir. * *c. 14. ante*
quod malum non est nisi in bono. *med. to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est *ar. I. hu-*
†, malum importat remotionem boni. Non autem *ius q.*
quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim
accipi remotio boni & priuatiue & negatiue. Remo-
tio igitur boni negatiue accepta mali rationem non
habet. Alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo
sunt, mala essent. Et iterum, quod quælibet res esset
mala, ex hoc, quod non habet bonum alterius rei,
vtpote, quod homo esset malus: quia non habet ve-
locitatem capreæ, vel fortitudinem leonis. Sed re-
motio boni priuatiue accepta malum dicitur: sicut
priuatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem pri-
uationis & formæ est vnum & idem, scilicet ens in
potentia: siue sit ens in potentia simpliciter, sicut ma-
teria prima, quæ est subjectum formæ substantialis
&

& priuationis oppositæ: siue sit ens in potentia secundum quid, & in actu simpliciter, vt corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum & lucis. Manifestum est autem, quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, & bonum quoddam: & sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita & bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis *a*.

253 Ad secundum dicendum, quod non ens negatiue acceptum, non requirit subjectum: sed priuatio est negatio in subjecto *e*, vt dicitur in 4 metaphys. * Et tale non ens est malum.

lib. 4. met. te. 4. cap. lib. 5. tex. 27. & li. 10. te. 15. to. 3. † Ench. c. 13. in prin. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen (vt August. † dicit) hic fallere dialecticorum regula: quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni & mali. Non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum, & hoc malum. Album autem & nigrum, dulce & amarum, & hujusmodi contraria non accipiuntur nisi specialiter: quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera. Vnde vnum bonum potest simul esse cum priuatione alterius boni *e*.

52 a

** in corp. art.*

Ad quartum dicendum, quod propheta imprecatur væ illis, qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum: hoc autem non sequitur ex præmissis, vt per prædicta patet *.

255

1. 2. q. 85 ar. 1. 2. & 4. & 2. d. 34. ar. 5. Et 3. con. cap. 10 & 12. & mal. q. 2. ar. 9. 11. & 12. & opusc. 3. c. 117. 118. † c. 12. circa med.

Art. 4. *Vtrum malum corrumpat totum bonum?*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod malum corrumpat totum bonum. Vnum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum & malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

¶ 2. Præterea, Aug. † dicit in Ench. quod malũ nocet in quantum adimit bonum. Sed bonum est sibi simile, & vniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

¶ 3. Præterea, Malum quamdiu est, nocet, & aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum: quod non potest

poteſt dici de aliquo bono creato. Ergo malum conſumit totaliter bonum.

SED contra eſt, quod Aug. * dicit in Ench. quod malum non poteſt totaliter conſumere bonum. *c. 13. per totum, to. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod malum non poteſt totaliter conſumere bonum.

Ad cujus euidentiam conſiderandum eſt, quod eſt triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur: & hoc eſt bonum oppoſitum malo: ſicut lumen totaliter per tenebras tollitur, & viſus per cæcitatem. Quoddam vero bonum eſt, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, ſcilicet bonum quod eſt ſubjectum mali. Non enim per tenebras aliquid de ſubſtantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum eſt, quod diminuitur quidem per malum, ſed non totaliter tollitur: & hoc bonum eſt habilitas ſubjecti ad actum. Diminutio autem huius boni non eſt accipienda per ſubtractionem, ſicut eſt diminutio in quantitatibus, ſed per remiſsionem, ſicut eſt diminutio in qualitatibus & formis. Remiſsio autem huius habilitatis eſt accipienda è contrario intenſioni ipſius. Intenditur enim huiuſmodi habilitas per diſpoſitiones quibus materia præparatur ad actum: quæ quanto magis multiplicantur in ſubjecto, tanto habilius eſt ad recipiendam perfectionem & formam. Et è contrario remittitur per diſpoſitiones contrarias: quæ quanto magis multiplicatæ ſunt in materia, & magis intenſæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ diſpoſitiones in infinitũ multiplicari & intendi non poſſunt, ſed vſque ad certum terminum, neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur: ſicut patet in qualitatibus actiuis, & paſsiuis elementorum. Frigiditas enim & humiditas, per quæ diminuitur ſiue remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non poſſunt multiplicari in infinitum. Si vero diſpoſitiones contrariæ in infinitum multiplicari poſſunt, & habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur: non tamen totaliter tollitur, quia ſemper manet in ſua radice, quæ eſt ſubſtantia ſubiecti. Sicut ſi in infinitum interponantur corpora opaca inter ſolem & aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen: numquam tamen manente aere tollitur totaliter, qui ſecundum naturam ſuam eſt diaphanus. Similiter in infinitum poteſt fieri additio in peccatis, per quæ ſemper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam. Quæ quidem peccata ſunt quaſi obſtacula interpoſita inter nos &

Deum: secundum illud Isa. 59. cap. Peccata nostra diuiserunt inter nos, & Deum. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

in corp. art. Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur: sed alia bona non totaliter tolluntur, vt dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod habilitas prædicta est media inter subiectum & actum. Vnde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum: sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen proprer comparationem eius ad diuersa, non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quod quidam imaginantes diminutionem boni præ dicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod sicut continuum diuiditur in infinitum, facta diuisione secundum eamdem proportionem, vtputa quod accipiatur medium medij, vel tertium tertij: sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet: quia in diuisione, in qua seruatur eadem proportio, semper subtrahitur minus & minus. Minus enim est medium medij, quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminui de habilitate prædicta, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo, quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, vt dictum est *. *In corp. art.*

256 Art. 5. *Vtrum malum sufficienter diuidatur per pœnam & culpam?*

2. d. 35. a. 1. & 3. d. 34. q. 2. ar. 3. q. 1. cont. & mal. q. 1. ar. 4.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod malum sufficienter diuidatur per pœnam & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conseruare non possunt: qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum diuiditur per pœnam & culpam.

¶ 2. Præterea, In rebus irrationabilibus non inuenitur culpa nec pœna. Inuenitur tamen in eis corruptio & defectus: quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

¶ 3. Præterea, Tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa: quia tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, vt dicitur in gloss. * 2 Cor. 12. Nec etiam pœna:

** in gloss. ordi. ibid. super id, Ne magnitudo reuelationum.*

na: quia tentatio præcedit culpam; pœna autem subsubsequitur. Insufficienter ergo malum diuiditur per pœnam, & culpam.

SED contra videtur, quod diuisio sit superflua. Vt enim Aug. * dicit in Ench. malum dicitur quia* cap. 12. nocet. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo to. 3. malum sub pœna continetur.

RESPONDEO dicendum, quod malum (sicut supra dictum est *) est priuatio boni, quod in perfe- art. 3. huctione & actu consistit principaliter & per se. Actus ius q. autem est duplex: primus, & secundus. Actus quidem primus, est forma & integritas rei. Actus autem secundus, est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Vno modo, per subtractionem formæ, aut alicuius partis, quæ requiritur ad integritatem rei: sicut cæcitas malum est, & carere membro. Alio modo, per subtractionem debitæ operationis: vel quia omnino non est, vel quia debitum modum & ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum quod est priuatio boni, secundum specialem rationem inuenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur, quod est per subtractionem formæ & integritatis rei, habet rationem pœnæ: & præcipue supposito quod omnia diuinæ prouidentiæ & iustitiæ subdantur, vt* q. 22. supra ostensum est *. De ratione enim pœnæ est, a. 2. quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit à perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum, est pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod quia malum* ar. 3. priuatio est boni, & non negatio pura, vt dictum est* huius q. supra, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est, & debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali: quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conseruetur à seipsa: quia idem dat esse & conseruat e. Vnde iste defectus, non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum, quod pœna & culpa non diuidunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod tentatio prout importat prouocationem ad malum, semper malum

X 2 culpæ

culpæ eſt in tentante : ſed in eo qui tentatur, non eſt proprie niſi ſecundum quod aliqualiter immutatur. Sic enim actio agentis eſt in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum à tentante, incidit in culpam.

Ad quartum dicendum, quod de ratione pœnæ eſt quod noceat agenti in ſeipſo. Sed de ratione culpæ eſt, quod noceat agenti in ſua actione. Et ſic vtrumque ſub malo continetur, ſecundum quod habet rationem nocumenti.
257

Art. 6. Vtrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa ?

2.2.q.19 ar.1.co. & q.76. ar.4.cor. & 2.d. 37.q.3. ar.2.co. & mar. q.1.ar.5. * ar.præ.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim ſe habet ad pœnam, vt meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum ſit finis eius. Ergo pœna plus habet de ratione mali, quam culpa.

¶ 2. Præterea, Illud eſt maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed pœna, ſicut dictum eſt *, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius ſit agens quam actio, videtur quod peius ſit pœna, quam culpa.

¶ 3. Præterea, Ipſa priuatio finis pœna quædam eſt, quæ dicitur carentia viſionis diuinæ. Malum autem culpæ eſt per priuationem ordinis ad finem. Ergo pœna eſt maius malum, quam culpa.

SED contra, Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius : ſicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei ſapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa eſt maius malum, quam pœna.

RESPONDEO dicendum, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna. Et non ſolum quam pœna ſenſibilis, quæ conſiſtit in priuatione corporalium bonorum, cuiuſmodi pœnas plures intelligunt ; ſed etiam vniuerſaliter accipiendo pœnam, ſecundum quod priuatio gratiæ, vel gloriæ pœnæ quædam ſunt. Cuius eſt duplex ratio. Prima quidem eſt : quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, ſecundum illud Dionyſ. * 4. cap. de diu. nom. Puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum. Et hoc ideo eſt, quia cum bonum ſimpliciter conſiſtat in actu & non in potentia, vltimus autem actus eſt operatio vel vſus quarumcumque rerum habitarum: bonum hominis ſimpliciter conſideratur in bona operatione, vel bono vſu rerum habitarum. Vtimur autem rebus omnibus per voluntatem. Vnde ex bona voluntate

c. 4. p. 4 circa me.

voluntate qua homo bene vtitur rebus habitis, dicitur homo bonus, & ex mala malus: Potest enim, qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male vti: sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna vero in priuatione alicuius eorum quibus vtitur voluntas: perfectius habet rationem mali culpa quam pœna. 88

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cuius ratio est, quia malum pœnæ priuat bonum creaturæ, siue accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas priuat visum; siue sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis diuinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum vero culpæ opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni diuinæ voluntatis & diuino amori, quo bonum diuinum in seipso amatur, & non solum secundum quod participatur à creatura. Sic igitur patet, quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum, quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium: tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium: sed potius è conuerso pœna inducitur, vt vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quod non est comparatio culpæ ad pœnam, sicut finis & ordinis ad finem: quia vtrumque potest priuari aliquo modo, & per culpam, & per pœnam. Sed per pœnam quidem secundum quod ipse homo remouetur à fine & ab ordine ad finem. Per culpam vero, secundum quod ista priuatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QVÆSTIO XLIX.

De causa mali, in tres articulos diuisa.

Consequenter quæritur de causa mali. ET CIRCA hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum bonum possit esse causa mali?

¶ Secundo, vtrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali?

¶ Tertio, vtrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum?

258 Art. 1. *Vtrum bonum possit esse causa mali?*

1.2.q.75. AD primum sic proceditur. Videtur, quod bonum
ar.1.& non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. 7.
2.d.1.q. Non potest bona arbor malos fructus facere.
1.a.1.2. ¶ 2. Præterea, Vnum contrariorum non potest
& d.34. esse causa alterius. Malum autem est contrarium bo-
ar.3.& no. Ergo bonum non potest esse causa mali.
2.con.c. ¶ 3. Præterea, Effectus deficiens non procedit nisi
46.& lib. à causa deficiente. Sed malum si causam habeat, est
3.cap.9, effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem.
& 10.& Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non
mal. q.1. est nisi malum.
ar.3. ¶ 4. Præterea, Dionys. dicit 4. cap.* de diu. nom.
*c.4.p.4. quod malum non habet causam. Ergo bonum non est
à med. causa mali.

*li.1.con. SED contra est, quod Aug. dicit * contra Iulia-
Iulian.c. num, Non fuit omnino vnde oriri posset malum, nisi
9. parum ex bono.

ante me. RESPONDEO dicendum, quod necesse est di-
to.7. cere, quod omne malum aliqualiter causam habeat.
Malum enim est defectus boni, quod natum est, &
154 debet haberi *e*. Quod autem aliquid deficiat à sua naturali & debita dispositione, non potest prouenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim graue mouetur sursum, nisi ab aliquo impellente. Nec agens deficit à sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest conuenire nisi bono: quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens. Omne autem ens in quantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens & forma, & finis perfectionem quandam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed & materia, in quantum est potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causæ materialis,
q. præc. a. iam ex præmissis patet *. Ostensum est enim, quod
4. bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis priuatio formæ. Et similiter nec causam finalem, sed magis est priuatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam vtile, quod ordinatur ad
30 finem *e*. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest

contingere

contingere, vel propter debilitatem virtutis motiuæ,
vt in pueris; vel propter solam ineptitudinem instru-
menti, vt in claudis. Causatur autem malum in re
aliqua, non tamen in proprio effectu agentis quando-
que ex virtute agentis, quandoque autem ex defectu
ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfe-
ctione agentis, quando ad formam intentam ab agen-
te, sequitur ex necessitate alterius formæ priuatio:
sicut ad formam ignis sequitur priuatio formæ aeris,
vel aquæ. Sicut ergo quanto ignis fuerit perfectior
in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam:
ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium.
Vnde malum & corruptio aeris & aquæ est ex per-
fectione ignis. Sed hoc est per accidens: quia ignis
non intendit priuare formam aquæ, sed inducere for-
mam propriam: sed hoc faciendo causat & illud
per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio
ignis, puta quod deficiat à calefaciendo, hoc est vel
propter defectum actionis, qui redundat in defe-
ctum alicuius principij, vt dictum est * : vel ex in- *In isto ar.*
dispositione materiæ: quæ non recipit actionem ig-
nis agentis. Sed & hoc ipsum quod est esse defi-
ciens, accidit bono, cui per se competit agere. Vnde 253
verum est quod malum secundum nullum modum
habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est
causa mali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Aug. * di- *l. 1. cont.*
cit contra Iulianum, Arborem malam appellat Domi- *Iul. c. vlt.*
nus voluntatem malam: & arborem bonam, volun- *non mul-*
tatem bonam. Ex voluntate autem bona non produ- *tum à fi.*
citur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate *to. 7.*
bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse
motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali,
quæ bona est. Et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum non causat
illud malum, quod est sibi contrarium, sed quoddam
aliud. Sicut bonitas ignis causat malum aquæ, & ho-
mo bonus secundum suam naturam causat malum
actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens *in eo. ar.*
est, vt * dictum est. Inuenitur autem quod etiam *& q. 19.*
vnum contrariorum causat aliud per accidens: sicut *ar. 9.*
frigidum exterius ambiens calefacit, in quantum ca-
lor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum, quod malum habet causam
deficientem aliter in rebus voluntariis & naturalibus.
Agens enim naturale producit effectum suum talem
quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco.
Et hoc ipsum est quidam defectus eius. Vnde nun-

quam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia, sicut di-
In co. ar. ctum est *. Sed in rebus voluntariis defectus actionis à volunte actu deficiente procedit, in quantum non subiicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum secuitur culpa ex hoc, quop cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, vt dictum
e est *e*.

259 *Art. 2. Vtrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali?*

3. d. 32. AD secundum sic proceditur. Videtur, quod sum-
q. 2. a. 1. mum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Di-
& d. 37. citur enim Esa. 43. Ego Dominus, & non est alter
q. 3. a. 1. Deus formator lucis, & creator terræ, faciens pacem,
& 2. cont. & creans malum. Et Amos 3. Si erit malum in ciui-
c. 40. co. tate, quod Dominus non fecerit.
3. & l. 3. ¶ 2. Præterea, Effectus causæ secundæ reducitur
c. 71. & in causam primam. Bonum autem est causa mali: vt
Io. 9. co. dictum est *. Cum igitur omnis boni causa sit Deus
2. & Ro. (vt supra † ostensum est,) sequitur quod etiam om-
1. le. 7. co. ne malum sit à Deo.
5. fin. ¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 2. Physic. * idem
** ar. prac.* est causa salutis nauis & periculi. Sed Deus est causa
† q. 6. a. salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis
1. & 4. perditionis & mali.
** l. 2. phys.* SED contra est, quod dicit Aug. in lib. † 83. quæ-
tc. 30. t. 2. stionum, quod Deus non est auctor mali: quia non
† l. 83. q. est causa tendendi ad non esse.
q. 21. in RESPONDEO dicendum, quod sicut ex di-
me. to. 4. ctis patet *, malum quod in defectu actionis consi-
** ar. prac.* stit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo au-
q. 4. per tem nullus defectus est, sed summa perfectio, vt
totam. supra ostensum est †. Vnde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit,
ar. prae. reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est † enim, quod aliquod agens in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio & defectus, causat sua virtute illam corruptionem & defectum. Manifestum est autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est
q. 48. a. bonum ordinis vniuersi. Ordo autem vniuersi requi-
2. & q. rit, vt supra dictum est *, quod quædam sint, quæ
22. a. 2. deficere possint, & interdum deficiant. Et sic Deus in

reb us.

rebus causando bonum ordinis vniuersi, ex consequenti & quasi per accidens causat corruptiones rerum: secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2, Dominus mortificat & viuificat. Sed quod dicitur Sap. 1, quod Deus mortem non fecit, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem vniuersi pertinet ordo iustitiæ, qui requirit vt peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa; ratione supra dicta *e*. 257

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ: non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quod effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis & perfectionis: non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quicquid est motus in claudicatione, causatur à virtute motiua: sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiua, sed ex curuitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis & actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus, non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quod submersio nauis attribuitur nautæ vt causæ, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem nauis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Vnde non est simile.

Art. 3. *Vtrum sit vnum summum malum, quod sit causa omnis mali?* 260

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod sit vnum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum, contrariæ sunt causæ. Sed in rebus inuenitur contrarietas, secundum illud Eccl. 33, Contra malum bonum est, & contra vitam mors. Sic & contra virum iustum peccator. Ergo sunt contraria principia: vnum boni, & aliud mali.

¶ 2. Præterea, Si vnum contrariorum est in rerum natura, & reliquum: vt dicitur in 2 * de cælo & mundo. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, vt supra † ostensum est. Ergo est & summum malum ei oppositum causa omnis mali.

¶ 3. Præterea, Sicut in rebus inuenitur bonum & melius, ita malum & peius. Sed bonum & melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum &

2. 2. q. 172. a. 6. co. & 2. d. 1. q. 1. a. 1. ad 1. & d. 34. a. 3. 4. & 3. con. c. 13. & 15. & po. q. 3. a. 6. & opu. 15. c. 16.

** tex. 18.*

† q. 6. a. 2. & 4.

peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

¶ 4. Præterea, Omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam *e*. Sed
214 258 res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est inuenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

¶ 5. Præterea, Omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est cuasa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summũ malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici, quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum. Quia sequeretur, quod malum non esset vt in pluribus, sed vt in paucioribus.

¶ 6. Præterea, Malum effectus reducitur ad malum causæ: quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut supra dictum est †. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere vnum primum malum, quod sit causa omnis mali.

a. 1. & 2. præc.

SED contra est, quod summum bonum est causa omnis entis, vt supra ostensum est *. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

q. 6. ar. 4.

RESPONDEO dicendum, quod ex prædictis patet †, non esse vnum primum principium malorum, sicut est vnum primum principium bonorum.

q. 44. ar. 1.

Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, vt supra * ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum † est enim quod omne ens in quantum est ens, bonum est; & quod malum non est nisi in bono, vt in subiecto.

q. 6. a. 3. & 4. *q. 6. a. 4. & q. præ. a. 3. & 4.*

Secundo, quia primum bonorum principium est summum & perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, vt supra ostensum est *. Summum autem malum esse non potest: quia sicut ostensum
23 est *e*, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam
32 tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper
255 remanente bono non potest esse aliquid integre, & perfecte malum. Propter quod philos. dicit in quarto Ethicor. † quod si malum integrum sit, seipsum destruet. Quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

q. præ. a. 4. *l. 4. Ethi. c. 5. ante me. t. 5.*

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principij: tum quia malum causatur ex bono, vt supra * ostensum est: tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens. Et sic non potest esse prima causa:

a. 1. & 2. huius q.

quia causa per accidens est posterior ea quæ est per se,
vt patet in 2.phys. † Qui autem posuerunt duo prima † *l. 2.phys.*
principia, vnum bonum, & alterum malum e:ex ea- *te. 66.s.2.*
dem radice in hunc errorem inciderunt,ex qua & aliæ 248
extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt: 335
quia scilicet non considerauerunt causam vniuersalē
totius entis,sed particulares tantum causas particula-
rium effectuum e.Propter hoc enim si aliquid inuene- 235.
runt esse nociuum alicui rei per virtutem suæ naturæ,
æstimauerunt naturam illius rei esse malam e. Puta si 253.6
quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit
domum alicuius pauperis. Iudicium autem de boni-
tate alicuius rei non est accipiendum secundum or-
dinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum,
& secundum ordinem ad totum vniuersum , in quo
quælibet res suum locum ordinatissime tenet , vt ex
dictis patet *. Similiter etiam qui inuenerunt duorum *q. 11. a. 3.*
particularium effectuum contrariorum duas causas *& 44.a.2*
particulares contrarias , nesciuerunt reducere causas
particulares contrarias in causam vniuersalem com-
munem.Et ideo vsque ad prima principia contrarieta-
tem in causis esse iudicauerunt. Sed cum omnia con-
traria conueniant in vno communi, necesse est in eis
supra causas contrarias proprias inueniri vnam cau-
sam communem:sicut supra qualitates contrarias ele-
mentorum inuenitur virtus corporis cœlestis. Et simi-
liter supra omnia, quæ quocumque modo sunt,inue-
nitur vnum primum principium essendi, vt supra
ostensum est *. *q. 2. ar. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod contraria con-
ueniunt in genere vno, & etiam conueniunt in ratio-
ne essendi. Et ideo licet habeant causas particulares
contrarias,tamen oportet deuenire ad vnam primam
causam communem.

Ad secundum dicendum , quod priuatio & habitus
nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem priuatio-
nis est ens in potentia , vt dictum est *. Vnde cum *q.47.a.7.*
malum sit priuatio boni,vt ex dictis patet †, illi bono *† q.præc.*
opponitur cui adiungitur potentia , non autem sum- *a. 1. 2. &*
mo bono, quod est actus purus. *3.*

Ad tertium dicendum , quod vnumquodque inten- 253
ditur secundum propriam rationem. Sicut autem for- 254
ma est perfectio quædam,ita priuatio est quædam re-
motio. Vnde omnis forma & perfectio , & bonum per
accessum ad terminum perfectum attenditur, priua-
tio autem & malum per recessum à termino e. Vnde 54 a.
non dicitur malum & peius per accessum ad sum- 255
mum malum , sicut dicitur bonum & melius per ac-
cessum ad summum bonum. Ad

Ad quartum dicendum, quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per priuationem participationis. Vnde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum, quod malum non potest habere causam nisi per accidens, vt supra ostensum est *. Vnde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est, vt in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia & corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius vniuersi. Et iterum in vnaquaque specie defectus naturæ accidit, vt in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse vt in pluribus: quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis in quantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

* ar. 1. huius q.

Ad sextum dicendum, quod in causis mali non est procedere in infinitum: sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

FINIS.





